

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**  
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

**Estructura del comportamiento humano en Camus**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Javier de Fuentes Malvar**

DIRECTOR:

**Ángel González Álvarez**

Madrid, 2015

Javier de Fuentes Malvar

TP  
1982  
012



\* 5 3 0 9 8 5 7 4 5 8 \*

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

X-53-100645-9

ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO EN CAMUS

Departamento de Metafísica  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1982



ADULTOS

© Javier de Fuentes Malvar  
Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 Madrid-8  
Madrid, 1981  
Xerox 9200 XB 480  
Depósito Legal: M-36656-1981

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

FACULTAD de FILOSOFIA y CIENCIAS de la EDUCACION

Tesis doctoral

ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO EN CAMUS

Autor: Javier de Fuentes Malvar

Director: Dr. D. Angel GONZALEZ ALVAREZ

Madrid, marzo 1979





1

"L'important n'est donc pas encore  
remonter à la racine des choses,  
mais le monde étant ce qu'il est,  
de savoir comment s'y conduire. "

L'Homme Révolté, p. 414.



## INDICE SINTETICO

	<u>Pág.</u>
INTRODUCCION .....	7
I.- FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL COMPORTAMIENTO	
EN CAMUS .....	15
A) <u>El absurdo</u> .....	16
1/ El absurdo como estado metafísico del hombre consciente .....	19
2/ El absurdo como dinámica de acciones humanas .....	41
3/ El absurdo como punto de partida del pensamiento filosófico .....	76
B) <u>El problema del mal</u> .....	84
1/ El mal como elemento constituyente del mundo .....	87
2/ El mal como síntoma de la arbitrariedad .....	105
3/ La existencia humana y el mal .....	111
4/ El mal como justificación del ateísmo .....	121
C) <u>El tema de Dios</u> .....	130
1/ Antiteísmo, ateísmo e increencia .....	131
2/ Concepto de religión .....	153
D) <u>La felicidad</u> .....	178
1/ Importancia de la felicidad como fundamento metafísico .....	179
2/ Concepto de felicidad .....	214
3/ El exilio y la separación .....	266

Pág.

## II.- EL COMPORTAMIENTO HUMANO DESDE LA

PERSPECTIVA DEL INDIVIDUO .....	287
A) <u>Desde el ángulo existencial</u> .....	291
1/ La libertad .....	294
2/ La nostalgia de la liberación .....	305
B) <u>Desde el ángulo psicológico</u> .....	312
1/ El tema de la culpa .....	313
2/ El problema del pecado .....	323
C) <u>Desde el ángulo moral</u> .....	331
1/ El suicidio .....	333
2/ La santidad sin Dios .....	339
3/ El juicio-penitencia .....	347

## III.- EL COMPORTAMIENTO HUMANO DESDE LA

PERSPECTIVA SOCIAL .....	364
A) <u>La solidaridad</u> .....	368
B) <u>El cristianismo</u> .....	383
C) <u>Comportamiento y sistemas políticos</u> .....	405
1/ Antitotalitarismo .....	408
2/ Marxismo y comunismo .....	423
D) <u>La justicia</u> .....	434
1/ Sentido .....	436
2/ Justicia y fundamentos metafísicos .....	445

Pág.

IV.- LA REBELDIA COMO ESPECIFICIDAD DEL	
COMPORTAMIENTO HUMANO .....	461
A) <u>Fundamento metafísico de la rebeldía</u> .....	465
1/ Estructura de la rebeldía .....	466
2/ Rebeldía y revolución .....	488
B) <u>La rebeldía como determinante del</u>	
<u>comportamiento humano</u> .....	493
1/ Rebeldía contra el absurdo .....	495
2/ Rebeldía contra el mal .....	502
3/ Rebeldía contra Dios .....	509
4/ Rebeldía contra la injusticia social .....	525
V.- LA ESTRUCTURA METAFISICA DEL COMPORTAMIENTO	
HUMANO EN CAMUS .....	534
A) <u>Fundamentación de los análisis del</u>	
<u>comportamiento</u> .....	535
B) <u>Interrelación de perspectivas</u> .....	543
VI.- EPILOGO .....	548
OBRAS Y EDICIONES DE CAMUS POR ORDEN CRONOLOGICO .....	553
BIBLIOGRAFIA .....	591
INDICE ANALITICO .....	604

Para las citas de la mayoría de las obras de Camus se han utilizado los dos volúmenes de la Bibliothèque de la Pléiade titulados Théâtre, récits, nouvelles, de 1962, y Essais, de 1967. Se citará pues cada obra indicando a cual de los dos volúmenes pertenece poniendo "Essais" o "Théâtre...", seguidos de la página correspondiente.

Algunas de las obras de Camus no están incluidas en ninguno de estos dos volúmenes, y en tal caso se han utilizado las ediciones de Gallimard de los siguientes años:

-Carnets I: 1962.

-Carnets II: 1964.

-La mort heureuse: 1971.

-Fragments d'un combat 1938-1940 Alger Républicain: 1978.

-Journaux de voyage: 1978.

Cuando se cite alguna de estas obras nos referiremos siempre a estas ediciones, siendo pues innecesario precisarlo en cada ocasión.

INTRODUCCION



Con el presente trabajo pretendemos estudiar un aspecto importante de la obra de Albert Camus (1913-1960). Cuando la Academia Sueca decidió en 1957 concederle el Premio Nobel de Literatura, justificó su decisión explicando que le creían merecedor de tal galardón "por su importante producción literaria, que ilumina con clarividente seriedad los problemas de la conciencia humana de nuestro tiempo". La obra camusiana no era ciertamente importante cuantitativamente en esa fecha, puesto que nuestro autor contaba solamente cuarenta y tres años de edad, e incluso teniendo en cuenta esa circunstancia no se puede decir que Camus fuese un autor especialmente fecundo. Forzoso es pensar pues que la importancia de que se habla se refiere a la calidad y la profundidad de la obra.

En cuanto a la afirmación de que Camus ilumina los problemas de la conciencia humana de nuestro tiempo, no podríamos estar de acuerdo si se entiende, tal como parece que debería ser, que nuestro autor aclara, explica e incluso soluciona bastantes problemas de los que se plantea la humanidad. En efecto, Camus nunca ha pretendido ser un "maître à penser" ni que su pensamiento pudiese influir en el ámbito intelectual. Aunque ciertamente el escritor argelino fue un incansable buscador de la verdad, no se puede

decir que haya encontrado soluciones incuestionables a unos problemas reales. Pero podemos conservar la afirmación de la Academia Sueca si entendemos por "iluminar" arrojar luz, dirigir la atención, aportar importantes elementos de progreso. Así pues, si Camus no nos da la solución de problemas que difícilmente la tendrían, al menos nos propone caminos, algunas alternativas que pueden ayudarnos a encontrarle un sentido a una vida que por tantas causas parece no merecer la pena vivirla.

Cuando apuntamos que Camus recibió el Premio Nobel, no lo hacemos para tratar de demostrar la valía del autor que vamos a estudiar. Es bien sabido que notabilísimos escritores y pensadores no han sido nunca galardonados con este premio, mientras que otros que lo fueron han caído prácticamente en el olvido. No es éste el caso de Camus, y ciertamente se puede afirmar que su notoriedad no se debe a haber recibido el famoso premio. La importancia de Camus se transparenta precisamente en el interés que ha venido suscitando desde sus primeras obras y que no ha decaído aún hoy en día. Ya en el año 1954, es decir en vida de Camus y antes de recibir el Premio Nobel, era el autor más leído en Francia después de André Gide (1). Y, según una reciente encuesta (publicada en *Le Monde de l'Éducation* nº 43, octubre 1978), Camus es el tercero de los autores favoritos (9,1%) de los jóvenes estudiantes franceses, después de Émile Zola (19,6%) y Boris Vian

---

(1) Según J. LENZ. El moderno existencialismo alemán y francés. Madrid, Gredos, 1955. P. 133

(10,8%), y por delante de Sartre (5,9%). Vemos pues por estos dos testimonios que, si bien nuestro autor no se encuentra en ningún caso en primer lugar, permanece entre los primeros al cabo de casi un cuarto de siglo, mientras que ninguno de los otros autores citados logra mantener su puesto. La predilección por Camus no puede pues atribuirse a la moda o a un interés pasajero.

Estos ejemplos, sin embargo, sólo nos dan testimonio de la popularidad de Camus en Francia. Pero ésta no es mucho menor en el extranjero, tal como se puede ver con toda nitidez tras un breve examen de las numerosísimas traducciones y ediciones en las más variadas lenguas. Pero el interés que despierta nuestro autor no se debe meramente a la fama de escritor ameno o hábil narrador, sino que apunta más bien a la riqueza de su pensamiento y el acierto de sus opiniones. Así no sólo tenemos innumerables lectores, sino también numerosos estudiosos de su obra. Para demostrarlo nos bastan de nuevo solamente dos ejemplos: en Alemania, en 1963, se publicaron más de 20 títulos de obras y 120 artículos; en Japón, en 1965, más de 150 títulos. Desde entonces el ritmo no ha disminuído, sobre todo en Francia y los Estados Unidos.

Si bien resulta evidente que nuestro autor reúne unas condiciones que justifican sobradamente que se le dedique un trabajo académico de esta índole, no está tan claro que Camus esté en su lugar en una tesis doctoral de filosofía. En efecto, raramente se encuentra Camus

incluido entre los filósofos, mientras que siempre se le cuenta entre los literatos, con el agravante de que él mismo afirmaba que no era un filósofo (2). Sería muy pobre argumento en contra alegar que estudió en una Facultad de Filosofía, obteniendo la licenciatura correspondiente, pues nadie puede afirmar que es suficiente conseguir un título para poder ser considerado como filósofo.

De este modo, basándonos en estos hechos y en que ciertamente Camus no es un autor que cultive alguna de las disciplinas filosóficas, empleando la razón como medio, se podría afirmar sin gran temor a equivocarse que nuestro autor no es un filósofo, al menos según nuestros habituales criterios. Porque en un sentido más amplio, y remontándonos a significados clásicos y etimológicos, sería injusto decir esto mismo, ya que Camus busca la verdad y tiene unas preocupaciones que se elevan más allá de las puramente estéticas y literarias.

Pero no es nuestra intención discutir si a Camus se le debe considerar como filósofo o no. Lo que nos interesa es el contenido de su obra, y en ella encontramos elementos de índole filosófica, tal como se puede comprobar con extrema facilidad. De esta manera, aunque Camus no pueda llamarse filósofo, su obra tiene interés filosófico y, por lo tanto, está plenamente justificado que se le estudie desde una perspectiva filosófica. Nuestro autor puede clasificarse entre aquellos que, como Gracián, Tagore, Malraux, etc., son eminentes escritores que, ade-

---

(2) Vid. Essais, p. 1427.

más, poseen un pensamiento profundo e importante. Pero en Camus es mucho mayor el interés que suscita por el valor de su pensamiento que por sus innegables valores estéticos o literarios, tal como atestiguan la mayoría de los trabajos dedicados a él. Por consiguiente, no solamente es legítimo que se estudie a Camus desde el plano filosófico, sino que además les corresponde a los filósofos esclarecer el pensamiento del escritor argelino.

Déjando pues ya el autor, si examinamos su obra veremos que esta tiende más o menos explícitamente a la búsqueda de una moralidad. En el fondo, la auténtica preocupación de Camus consiste en saber cómo hay que comportarse. Para él no se trata tanto de hacer el bien como de comportarse con justicia; por ello hablamos de comportamiento humano. Pensamos pues que el interés mayor que puede tener nuestro autor se podría localizar en lo que denominaríamos la ética. Claro está que en el caso que nos ocupa no se trata de un sistema ético elaborado o de una moral constituida. En cualquier caso, este aspecto de la obra camusiana es el fundamental, y por ello un estudio sobre él se justifica plenamente.

A pesar de esto, no se ha tratado aquí de hacer un trabajo de ética sino de metafísica. La razón de ello es de sobra conocida y consiste en que es imposible elaborar un sistema ético sin contar previamente con una sólida metafísica. La necesidad de conocer el siste-

ma metafísico antes de comprender el ético es evidente. Por supuesto que en el autor que nos ocupa resulta exagerado e impropio hablar tanto de sistema metafísico como de sistema ético. No es menos cierto que en Camus hay una búsqueda del comportamiento humano ideal, el acorde con la justicia, y también existen unos fundamentos metafísicos de este comportamiento. Así pues, también en este autor tiene sumo interés relacionar los elementos metafísicos con el análisis del comportamiento.

Conviene advertir que se es consciente de que con este trabajo no se agota el tema, sino que se intenta aportar algunos elementos nuevos para contribuir en un determinado aspecto de la investigación filosófica. Tenemos la certeza de que nunca se dirá la última y definitiva palabra sobre Camus como sobre ningún otro autor. Pero sí es posible un conocimiento cada vez más profundo y más claro, y con nuestro trabajo aspiramos precisamente a acrecentar este conocimiento por medio de la aportación y la clarificación.

También es necesario considerar que no se trata aquí de un ensayo sobre todo Camus, sino sobre un problema primordial de su obra, pero específico y limitado. Ciertamente, al ser este tema de primera importancia, es inevitable aludir a muchos otros aspectos de la obra camusiana, dando quizá la impresión de que se utilizan fuera de lugar. Pero, en realidad, solamente se alude a

estos aspectos en cuanto guardan relación con el tema principal y en cuanto contribuyen a completarlo y esclarecerlo, y el haberlos omitido por completo hubiera supuesto una grave limitación del alcance y la comprensión de este trabajo.

Por último cabe preguntarse si realmente es justificable un nuevo estudio sobre Camus cuando, tal como acabamos de decir, son numerosísimos los que se le han dedicado. No se trata ya de demostrar el interés que reviste este autor, cosa que, por otra parte, ha quedado clara, sino de saber si realmente se puede avanzar notablemente en su estudio o si, por el contrario, es muy poco lo que se puede decir. Pensamos que en el caso de Camus son muy convenientes nuevas investigaciones, en primer lugar porque todavía hay muchas confusiones y malentendidos en torno a este autor, llegándose a multitud de afirmaciones contradictorias por falta de información crítica exacta; y, en segundo lugar, porque todavía están apareciendo obras inéditas o poco conocidas de Camus, con lo cual se tienen nuevos elementos con que enriquecer o matizar los resultados obtenidos hasta la fecha.

## **I. FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL COMPORTAMIENTO EN CAMUS**



#### A) EL ABSURDO.

Este tema que tratamos en primer lugar dentro de este apartado es uno de los que más famoso hicieron a Camus, hasta el punto de llegar a llamársele "el filósofo del absurdo". Ya estudiaremos más adelante el error que supone encasillar a Camus en el absurdo e incluso darle demasiada importancia dentro del conjunto de su pensamiento. Ahora bien, tampoco hay que caer en el defecto contrario de querer desligar excesivamente a Camus de esta base inicial de su obra.

Se puede delimitar con extrema facilidad la época del absurdo a la de cuatro obras principales: la narración L'étranger (1942), las obras de teatro Caligula (1944) y Le malentendu (1944) y el ensayo Le Mythe de Sisyphe (1942). De la interrelación de estas obras ya nos habla Sartre: "Se podría decir que Le Mythe de Sisyphe trata de darnos esta noción (del absurdo) y que L'étranger quiere inspirarnos este sentimiento" (1). Se podría añadir pues que Caligula y Le malentendu son las versiones teatrales de la noción del absurdo.

Para una primera aproximación, conviene decir que el absurdo camusiano no se refiere a una dimensión lógica, es decir sobre la posibilidad o imposibilidad de las expre-

---

(1) SARTRE, J.P. Explication de L'étranger, p. 102.

siones en cualquier lenguaje, ni tiene que ver con el modo de argumentación reductio ad absurdum. El absurdo de Camus, por el contrario, se inserta directamente en la vida humana. Es un enfoque próximo al que nos da Kafka, con sus personajes que se ven envueltos en situaciones inexplicables, ilógicas, grotescas, en suma, absurdas.

Ahora bien, hemos dicho que el absurdo camusiano tiene su marco dentro de la vida humana, y no del hombre. No se trata de un atributo humano, ni de un accidente. Tiene que ver con el hombre en tanto que ser-en-el-mundo, de modo que el absurdo cae de lleno dentro del tema que nos ocupa, el del comportamiento humano. "...Puedo entonces decir que el absurdo no está en el hombre (si tal metáfora pudiese tener un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común" (2).

Surge pues claramente la noción de absurdo como elemento en la relación hombre-mundo. Hay que tener en cuenta que esta es la única relación posible para Camus, puesto que prescinde de Dios. Nos encontramos con que no tiene que plantearse el problema de la relación hombre-Dios o de la relación Dios-mundo, y por ende la relación hombre-mundo no es sólo la más importante, sino que es exclusiva. Toda la importancia del tema del absurdo se va revelando al darnos cuenta de que su presencia parece ser imprescindible en la interrelación del hombre y el mundo, y de ahí resulta en cierto modo la categoría de "primera verdad" del absurdo: "No puede haber absurdo fuera de una mente humana. De este modo el absurdo acaba como todas las cosas con la muerte. Pero tampoco

---

(2) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 120.

puede haber absurdo fuera de este mundo. Y por este criterio elemental juzgo que la noción de absurdo es esencial y que puede figurar como la primera de mis verdades". (3).

La noción de absurdo aparece como inevitable, necesaria. No se trata de una situación determinada en un momento dado, sino que es el elemento que se presenta invariablemente en cuanto se enfrentan hombre y mundo. Es indivisible, tiene esencia y existencia propias, y por ello distinguimos "el absurdo" de "lo absurdo". Esta distinción no puede hacerse en francés, por lo cual se presenta un pequeño problema de traducción. Ahora bien, captando el sentido que le da Camus, se hace evidente que hay que referirse a tal noción como "el absurdo", indicando así que se trata de una entidad autónoma, y no de un atributo de cosas o situaciones.

Es capital constatar que el absurdo es un sentimiento eminentemente relativo, una disonancia: no es el mundo lo que es absurdo, ni la mente, sino su desacuerdo.

Queda claro entonces que lo que es absurdo no es el mundo en sí. Lo que se puede decir del mundo, según Camus, es que no es razonable. Con esto no se quiere decir que el mundo no pueda ser aprehendido por la razón, sino sencillamente que no se le pueden aplicar los baremos de juicio que posee el hombre para poder explicarlo. Lo que es auténticamente absurdo es la confrontación de esta irracionalidad del mundo y del deseo de claridad que posee el hombre en lo más interior de sí mismo.

Ya vemos cómo surge el absurdo, y la noción que capta el hombre de él es consecuencia directa de tal

---

(3) Op. cit., p. 121.

génesis. Lo importante del absurdo no es su presencia en sí, sino su presencia ante el hombre, es decir la conciencia que éste toma de tal situación. Precisamente lo que nos interesa del absurdo no es su esencia, sino su presencia ante el hombre. Este es el sentimiento del absurdo, que Camus explica así: "El sentimiento del absurdo no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y una cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera" (4).

Siendo el absurdo una de las constantes del pensamiento de Camus conviene tratarlo en primer lugar, aunque enfocándolo preferentemente en su aspecto de fundamento metafísico del comportamiento.

1/ El absurdo como estado metafísico del hombre consciente.

Ya hemos explicado brevemente qué entiende Camus por absurdo y hemos apuntado que el objeto de nuestro estudio no es tanto el absurdo en sí como la conciencia humana de este absurdo. Porque el hombre sólo raramente percibe esta naturaleza de su relación con el mundo. El hombre vive en cierto modo como un autómatas, encerrado en la comodidad de los gestos cotidianos, de las costumbres. Hasta que un día reconoce la inutilidad de

---

(4) Op. cit. p. 120.

estas costumbres, se da cuenta de que no hay ninguna razón profunda para vivir, de que la diaria agitación por vivir es insensata, y entonces "... en un universo repentinamente desprovisto de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extraño. Este exilio es sin remedio porque está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Este divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento del absurdo". (5).

Ya Camus nos explica en qué consiste el sentimiento del absurdo, la conciencia del absurdo, que es realmente el punto capital de esta noción para nuestro trabajo, puesto que va a ser esta sensación anímica la que va a condicionar el comportamiento humano. Es importante pues analizar este sentimiento como estado metafísico del hombre consciente.

Este adjetivo "consciente" es palabra clave pues, como hemos visto, el sentimiento del absurdo no es innato en el hombre y ni siquiera es habitual. El hecho del absurdo como contraste en la relación hombre-mundo es algo permanente, no viene de ninguna situación especial ni se debe a las características propias de ciertos individuos. Sin embargo, el sentimiento del absurdo sólo aparece en algunos casos, como un desvelamiento. Es una toma de conciencia repentina, sin causa especial, que tiene un origen anodino, al igual que la mayoría de las grandes acciones y de los grandes pensamientos.

Esta génesis del sentimiento del absurdo como

---

(5) Op. cit., p. 101.

ruptura de una cadena de costumbres y la importancia de la toma de conciencia nos la explica Camus en un célebre texto: "Ocurre que los decorados se derrumban. Levantarse, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, comida, sueño y lunes martes miércoles, jueves viernes y sábado al mismo ritmo, este camino se sigue fácilmente la mayoría de las veces. Solamente un día, el "por qué" se eleva y todo comienza en esta fatiga teñida de extrañeza. "Comienza", esto es importante. La fatiga está al final de los actos de una vida maquinal, pero inaugura al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es el retorno inconsciente a la cadena, o bien es el despertar definitivo. Al cabo del despertar llega, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. En sí, la fatiga tiene algo de descorazonador. Aquí debo concluir que es buena. Porque todo comienza por la conciencia y nada vale más que por ella". (6)

Es decir que durante todos los días de nuestra vida no vivimos realmente, sino que somos llevados por la vida. Hasta que llega un momento en que percibimos que somos nosotros los que debemos llevar la vida. Habitualmente vivimos por el futuro, actuamos respecto al mañana. Realmente, si analizamos nuestra forma de enfocar nuestras propias acciones, veremos que siempre las orientamos hacia el porvenir, a lo que seremos más adelante, mañana, dentro de unos años. Lo que hay de notable en esto es que al cabo lo que nos espera es la

---

(6) Op. cit., pp. 106-7

muerte, con lo cual este empeño y este mirar al futuro son evidentemente sin sentido. Pero llega un día en que el hombre consigue separarse de este mundo que le aprisiona situándose respecto al tiempo. Se da cuenta entonces que está situado en un cierto punto de un camino que debe recorrer. Pero este descubrimiento no es agradable, pues el hombre se va sacado del suave confort en que vivía, aunque fuese una comodidad sin alicientes y sin sentido. La conciencia del absurdo es una ruptura, y supone un sentimiento de profundo desasosiego en el hombre.

Al desligarnos del mundo que nos cubría y nos empapaba percibimos la falta de comunidad con las cosas que nos rodean. La naturaleza misma deja de sernos familiar e incluso se nos revela como hostil. No es que la naturaleza se haya vuelto una enemiga, sino que en realidad siempre ha sido así, pero sólo ahora el hombre lo percibe. Esto se debe a que hemos conseguido separarnos del mundo, y a su vez el mundo se libera de todos los artificios que proyectábamos sobre él, enmascarando así su realidad. Ahora lo vemos distinto, otro. Es semejante, nos dice Camus, a aquellas ocasiones en que vemos como una extraña a una mujer que hemos amado hace unos meses o unos años (7). En esta constatación de la "extrañeza" del mundo se basa el absurdo.

Pero el absurdo no se encuentra solamente en el mundo, sino que se halla igualmente en el hombre mismo. Notamos que el mundo nos muestra hostilidad

---

(7) Op. cit., p. 108

al verlo despojado de todo lo que hacía que lo viéramos como algo humano, cuando se hace sí mismo. Igualmente, al observar a otros hombres podemos captar la inutilidad, el vacío de la existencia, nos preguntamos por qué vivimos y sentimos lo que Sartre llama la "náusea", tal como reconoce Camus (8). E incluso nosotros nos vemos como unos extraños a nosotros mismos, como si la imagen reflejada por el espejo fuese otra persona, aunque familiar, como si el personaje representado en la fotografía fuese un hermano nuestro. Todo esto es también propiamente el sentimiento del absurdo.

Así pues, vemos que no hay que ver en el absurdo un constitutivo del mundo ni la calidad de sus relaciones con el hombre. Se trata propiamente, tal como hemos justificado, de un estado metafísico del hombre consciente. Es en el hombre donde hay que rastrear este absurdo, no en el mundo, y buscarlo no en su exterioridad corporal, sino en su interioridad anímica. Camus, autor poco propenso a la terminología metafísica, logra sin embargo hacérselo comprender: "El gusano se encuentra en el corazón del hombre. Es ahí donde hay que buscarlo. Este juego mortal que lleva desde la lucidez frente a la existencia hasta la evasión fuera de la luz, hay que seguirlo y comprenderlo" (9).

Es evidente entonces que un hombre que

---

(8) Loc. cit.

(9) Op. cit., p. 100.



experimenta esta sensación del absurdo poseerá una mentalidad acorde con esta sensibilidad. No podría haber pensamiento, reflexión, si no estuviéramos profundamente enraizados en el mundo gracias a nuestros sentidos. Pues bien, ya hemos dicho que el sentimiento del absurdo surge de un divorcio, de una contradicción entre el hombre y el mundo, la mentalidad absurda ha de ser radicalmente distinta. Es evidente que para la mente absurda el mundo no es racional, pero tampoco es, tal como se podría pensar, irracional. Sencillamente no es razonable. El absurdo no es una razón sin límites, sino que al contrario es una razón que fija sus límites porque es incapaz de calmar su angustia. "El tema de lo irracional, tal como es concebido por los existenciales, es la razón que se oscurece y se libera negándose. El absurdo es la razón lúcida que constata sus límites" (10).

Una vez expuesto todo lo anterior, podemos comprender fácilmente por qué Camus ha escogido al héroe mítico Sísifo para ilustrar y dar nombre a su famoso tratado sobre el absurdo y el suicidio. Es conocida la leyenda por la cual Sísifo fue condenado por los dioses a arrastrar hacia lo alto de una cuesta una roca que, inevitablemente, caía abajo cuando estaba a punto de llegar a la meta. Sísifo es pues el prototipo del héroe absurdo, en primer lugar por haber desafiado a los dioses. En segundo

---

(10) Op. cit., p. 134.

lugar, el suplicio al que ha sido condenado es un trabajo totalmente inútil y sin esperanza, una tarea en la que todo su ser se emplea en realizar una labor de la que no sacará ningún provecho, que no servirá para nada y a la que nunca verá el fin.

Pero lo que realmente hace de Sísifo un héroe absurdo es que es consciente, se da cuenta de la ausencia total de sentido de su labor. Esto hace que su destino sea trágico, pues no sólo su situación es absurda, sino que tiene el sentimiento del absurdo. Si aún tuviese alguna esperanza de triunfar, de conseguir algo, de terminar algún día, no habría tal sufrimiento. Esta conciencia es el punto común del destino trágico en toda clase de circunstancias, tiempos y personajes. "El obrero de hoy trabaja, todos los días de su vida, en las mismas tareas y este destino no es menos absurdo. Pero sólo es trágico en los pocos momentos en los que se vuelve consciente" (11).

Lo mismo sucede con Edipo: asesino de su padre, casado con su madre, su tragedia sólo empieza cuando conoce, cuando se vuelve consciente. La situación no ha cambiado nada en sus términos, pero la mente de Edipo es totalmente distinta. Hasta ahora, Edipo era llevado por su vida, pero a partir del mismo momento de la toma de conciencia se convierte en el auténtico héroe absurdo.

Además de citar estas dos encarnaciones del

---

(11) Op. cit., p. 196

absurdo tomadas de la mitología clásica, sin contar con el Kirilov de Dostoyevski, Camus nos ha ilustrado su idea del héroe absurdo con algunos de los personajes de sus obras de ficción. El más característico de éstos es sin duda Meursault, el protagonista de la narración L'Étranger. Camus nos lo presenta como un hombre anodino, abúlico, desconcertantemente sincero y, sobre todo, totalmente indiferente ante todas las cosas.

Ya desde las primeras líneas de L'Étranger sentimos una sensación de desasosiego ante este personaje que, al enterarse de la muerte de su madre, no tiene ninguna reacción en ningún sentido: "Hoy ha muerto mamá. O quizá fue ayer, no sé. He recibido un telegrama del asilo: "Madre fallecida. Entierro mañana. Sentimientos distinguidos. "Esto no quiere decir nada. Pudo haber sido ayer" (12). Esta indiferencia seguirá manifestándose a lo largo de las páginas siguientes, cuando Meursault tiene que velar a su madre y asistir a su entierro. No manifiesta absolutamente ninguna emoción, se duerme durante el velatorio, fuma y se niega a ver el cadáver de su madre. Ahora bien, todo esto lo hace sin ninguna ostentación, sin ninguna malicia, y no hace nada por aparentar lo que no siente, aunque en el fondo perciba que su forma de actuar no es la que se espera que tenga.

Todos estos acontecimientos le afectan tan poco que de vuelta a casa duerme durante doce horas,

---

(12) L'Étranger. Théâtre... p. 1127.

a la mañana siguiente va a la playa y allí inicia unas relaciones con una antigua compañera de trabajo. Incluso van al cine a ver una película cómica. El único cambio que percibimos en su manera de ser es que entonces usa una corbata negra. Por lo demás, todo sigue igual para él, el mundo sigue su curso como antes. "Pensé que ya había pasado otro domingo, que mamá estaba ahora enterrada, que iba a volver a mi trabajo y que, al fin y al cabo, nada había cambiado" (13).

Hay que hacer notar que no es que Meursault se sintiera aliviado por la muerte de su madre, al verse así liberado de una carga. No hay nada de esto, y queda bien claro porque se explica que ya no la mantenía él y porque ya casi no iba nunca a verla "porque no tenían nada que decirse". No ha habido pues ninguna pena, pero tampoco alegría ni satisfacción. Simplemente indiferencia.

Una tentación en la que se cae fácilmente es la de considerar a Meursault como un caso patológico, como un esquizofrénico que pierde los contactos con el mundo. Pero el mismo Meursault nos hace ver que las razones de su chocante indiferencia no atañen a la psiquiatría, sino que se deben a un cambio más profundo. Su jefe le propone un ascenso, pero para ello debe desplazarse de Argel a París. Meursault contesta que le da igual, que no merece la pena cambiar de vida porque todas son por un estilo, y que no está descontento con la

---

(13) Op. cit., p. 1142.

vida que lleva. Y para sí añade: "Cuando era estudiante, tenía muchas ambiciones de este tipo. Pero cuando tuve que abandonar mis estudios, comprendí en seguida que todo esto carecía de importancia real" (14).

Así pues comprendemos que la actitud de Meursault no es debida a su carácter o a su manera de ser, sino que es una consecuencia directa de su visión del mundo. En un cierto momento se ha dado cuenta de la inutilidad de los esfuerzos, de la vanidad de la vida, del vacío de las ambiciones. Meursault era una persona como las demás, con sus ilusiones, sus proyectos que daban un sentido a su vida y le obligaban a esforzarse, a trabajar, a seguir las normas dictadas por la sociedad. Ahora bien, una vez constatado que la vida es absurda, se hace totalmente inútil tener ambiciones. Igualmente, no es necesario fingir, mantener la actitud hipócrita que todos tenemos en sociedad, ya que tampoco importa el concepto que los demás puedan tener de nosotros. Por último, incluso se suprimen los sentimientos, pues no conduce a nada enfadarse, disgustarse, enamorarse, ya que sería turbar la tranquilidad para no obtener nada positivo a cambio. La postura de Meursault llega a tal extremo que es capaz de actuar en contra de sus convicciones si eso no le molesta excesivamente: "Por la tarde vino a buscarme María y me preguntó si quería casarme con ella. Le dije que me daba igual y que podríamos hacerlo si ella quería. Quiso saber entonces si la quería. Le contesté como ya lo hice

---

(14) Op. cit., p. 1156.

otra vez, que eso no significaba nada pero que sin duda no la quería. "¿Por qué casarte conmigo entonces?" preguntó. Le expliqué que eso no tenía ninguna importancia y que, si ella lo deseaba, podíamos casarnos" (15).

Meursault lleva pues una existencia mediocre, se limita al desarrollo mecánico de los gestos cotidianos y a gozar de las sensaciones elementales; vive en una especie de torpor, en una extraña indiferencia: en el momento de actuar se da cuenta generalmente que se puede hacer una cosa u otra, y en todos los casos le da igual. Pero este monótono fluir de su existencia se va a ver bruscamente interrumpido por un grave acontecimiento: en circunstancias imprevisibles y casi sin percibirse de ello, Meursault mata a un árabe en la playa. Es encarcelado y durante su proceso toda su indiferencia se vuelve contra él. Es incapaz de dar una explicación satisfactoria al crimen ("fue a causa del sol") y, lo que es peor, ni siquiera se esfuerza en excusarse. Lo único que consigue sentir ante su acción criminal es "un cierto fastidio", pero no auténtico arrepentimiento. Ya hemos visto que Meursault es totalmente impermeable a los sentimientos, pero es que además su insólita sinceridad le hace imposible fingirlos. Ante sus jueces, esta actitud no adecuada a lo acostumbrado por la sociedad le hace ver como un ser antisocial, y de ahí se deduce que tiene un corazón de criminal. A esto se suman

---

(15) Loc. cit.

varias de sus acciones que, llevadas a cabo sin ninguna malicia por su parte, producen una pésima impresión. Lo peor de todo es haber enterrado a su madre sin haber mostrado ninguna emoción. Este hecho hace que se vea en él a un ser monstruoso y, por tanto, no se duda de su culpabilidad en la muerte del árabe.

A pesar del cúmulo de acontecimientos contrarios que se ciernen sobre él, Meursault no depone su actitud. Ciertamente se ve en algún modo afectado, pero más que nada es porque le hacen cambiar de vida y le apartan bruscamente de su rutina y de sus gestos mecánicos. Pero su indiferencia y su "me da igual" están <sup>tan</sup> arraigados en él que, pasado algún tiempo, incluso llega a acostumbrarse a la prisión: "Después, ya sólo tenía pensamientos de prisionero. Esperaba el paseo cotidiano que hacía en el patio o la visita de mi abogado. Me las arreglaba muy bien con el resto de mi tiempo. He pensado a menudo entonces que si se me hubiese hecho vivir en un tronco de árbol seco, sin otra ocupación que mirar la flor del cielo encima de mi cabeza, me hubiera acostumbrado poco a poco. Hubiera esperado el paso de los pájaros o encuentros de nubes al igual que esperaba aquí las curiosas corbatas de mi abogado y al igual que, en otro mundo, esperaba hasta el sábado para estrechar el cuerpo de María" (16).

Meursault es condenado a muerte en la guillotina y esta vez sufre un cierto trastorno. Pero

no es el miedo ante la muerte lo que mas le afectaba, sino el no poder escapar a ese mecanismo implacable. La certidumbre de su muerte en cuanto al momento y a la forma se la hace insolente por cuanto es algo tan grave que no puede por menos que tenerlo en cuenta. Por primera vez se interroga sobre su proceso, sobre el sentido de la ejecución y llega a estar molesto, preocupado. Incluso tiene la esperanza de obtener el indulto, y esta esperanza lo mantiene, ocupando su imaginación durante el día. Ahora bien, esta esperanza de indulto no le sostiene como a cualquier otro condenado a muerte que siente horror ante ese trance. A Meursault lo que le interesa es mantener ocupada su mente y ese tema le ayuda a reflexionar, suponiendo unas veces que ha obtenido el indulto y otras que se lo han negado. Sopesa ambas posibilidades friamente y llega incluso a pensar que, desde un cierto punto de vista, es lógico que acepte la pena de muerte: "Pero todo el mundo sabe que la vida no merece la pena ser vivida. En el fondo, no ignoraba que morir a los treinta años o a los setenta importa poco puesto que, naturalmente, en ambos casos, otros hombres y otras mujeres vivirán, y esto durante miles de años. Nada estaba más claro, en suma" (17).

Ocupado por entero por sus pensamientos, Meursault se niega a recibir al capellán por tres veces. Alega que no cree en Dios y que no quiere perder el poco de tiempo que le queda con El. No necesita ningún consuelo porque no cree en otra vida

---

(17) Op. cit., p. 1206.



y no tiene conciencia de lo que es el pecado. Solamente sabe que es culpable, pero porque se lo han dicho unos hombres basándose en que no lloró en el entierro de su madre. Al fin entra en la celda el capellán, que intenta hacerle entrar en razón. Meursault le contesta al principio sin hostilidad, como ha hecho siempre, aunque no cede ni un ápice de terreno en su actitud. Al final, acosado por la insistencia del capellán, de repente se subleva y, por primera vez en toda la narración, se vuelve violento, decidido, seguro de sí mismo y de sus convicciones. Le dice a gritos todas sus certidumbres, en sí mismo, en su vida y en su próxima muerte, verdades que para él valen mucho más que las del capellán porque vive en ellas. El mundo y su sentido, o su carencia de él, se le hacen diáfanos a Meursault. Podía haber obrado de una manera o de otra durante su vida, todo era igual puesto que todo se justificaba en la mañana de su ejecución. "Nada, nada tenía importancia y yo sabía bien por qué. Desde el fondo de mi futuro, durante toda esta vida absurda que había llevado, un soplo oscuro subía hacia mí a través de los años que todavía no habían llegado y este soplo igualaba a su paso todo lo que se me proponía entonces en los años no más reales en los que vivía" (18).

Ante un personaje tan insólito como Meursault y una narración tan enigmática bajo apariencia de extrema sencillez como L'étranger, no es de extrañar

el ingente número de estudios que se han hecho sobre esta obra y la multitud de interpretaciones que se han dado sobre la personalidad de su personaje central. Brian Fitch (19) llega a enumerar siete maneras de interpretar esta obra: biográfica, política, sociológica, metafísica, existencialista, ontológica y psicoanalítica. Como ya hemos indicado más arriba, los síntomas tan marcados y peculiares de Meursault han favorecido una visión de éste como un enfermo mental, teoría que tuvo una amplia aceptación (20). Ahora bien, aun reconociendo que quizá Meursault se presta más que otros personajes a este tipo de interpretación, el punto de vista "psiquiátrico" parte de una excesiva simplificación del problema y, evidentemente, no llega a explicar toda la significación de un personaje ciertamente ambiguo, pero lleno de resonancias filosóficas y de sentidos semiocultos. En cualquier caso, tal interpretación queda descartada por la crítica actual (21).

A Sartre le debemos una interpretación (22) acorde con su talla intelectual y que indudablemente

---

(19) L'étranger d'Albert Camus. Un texte, ses lecteurs, leurs lectures. Paris, Larousse, 1972.

(20) Vid. por ejemplo: ROSTU, J. de. "Un Pascal sans Christ, Albert Camus", p. 64. BYCHOWSKI, G. "The archaic object and alienation", p. 391.

(21) Vid. SARRAUTE, N. "La psychologie dans L'étranger", pp. 22-31.

(22) SARTRE, J.P. "Explication de L'étranger". In: Situations, I. Paris, Gallimard, 1947. Pp. 92-122.

es de las más acertadas. Sartre dice que Meursault es "el Sancho Panza del absurdo". A pesar de lo pintoresco de la expresión, ésta nos pone en el camino que consideramos adecuado: examinar a Meursault a la luz del pensamiento del absurdo y, más concretamente, ayudándonos con todo lo expuesto en Le Mythe de Sisyphe. Bien es verdad que Meursault es un personaje más complejo y enigmático que el mismo Sísifo y que, aún partiendo del supuesto apuntado, no es fácil el encasillamiento de Meursault en unos límites perfectamente definidos, tal como lo expresa Sartre: "Incluso para los lectores familiarizados con las teorías del absurdo, Meursault, el héroe de L'Étranger, sigue siendo ambiguo" (23).

Nosotros entendemos que Meursault es el hombre que ha tomado conciencia del absurdo y que vive en consecuencia. Su actitud tiene un origen que, si bien es impreciso, queda perfectamente expuesto cuando declara que pronto comprendió que las ambiciones carecían de importancia (24). No sabemos qué causa motivó esta toma de conciencia, aunque no tendría necesariamente por qué ser relevante, e incluso podría ser que no hubiera ninguna causa precisa. En todo caso sabemos que Meursault ha tenido una desvelación que le ha hecho ver el mundo como diametralmente opuesto a su concepción anterior. Entonces se explica fácilmente su cambio en su manera de ser y de actuar, que pase de la ambición a

---

(23) Op. cit., p. 99.

(24) Vid. nota (14).

la indiferencia, de la dinamidad a la abulia, de la complicación a la sencillez, de la hipocresía a la sinceridad. Así pues, la actitud de Meursault no se debe ciertamente a un desarreglo psíquico, sino a un estado metafísico adquirido conscientemente.

Forzoso es admitir<sup>que</sup> aún así considerado, Meursault el extraño no nos puede parecer verosímil. Su actitud es demasiado perfecta en <sup>este</sup> sentido y sobre todo vemos muy difícil que los usos y las costumbres de la sociedad, que tan profundamente calan en todos los hombres, no hayan dejado más huellas en el comportamiento de Meursault que, al fin y al cabo, tampoco se ha propuesto ir en contra de la sociedad en que vive. El extraño no quiere tener problemas, pero en cambio accede a casarse por no contrariar a María, aún cuando opina que eso no significa nada. Realmente es excesivo que, durante sus interrogatorios y su juicio, no se esfuerce ni lo más mínimo en fingir arrepentimiento y en tratar de justificarse, lo cual, evidentemente, le causaría menos problemas que su condena a muerte o su encarcelamiento.

Con todo, no podemos considerar estos puntos como defectos, al igual que no podríamos decir que es un error que un modesto empleado escriba en primera persona una narración tan llena de observaciones introspectivas. Es evidente que tenemos que dejar campo para la expresión literaria y para la creación artística. Pero aún así, consideramos que Camus ha exagerado conscientemente los rasgos propios de Meursault para darnos la imagen del prototipo del

hombre absurdo. Al igual que en una novela de aventuras el protagonista suele unir una inteligencia a una valentía y una fuerza todas ellas fuera de lo normal para crear la imagen del héroe, en este caso de novela del absurdo tenemos un personaje que reúne las características del hombre absurdo, pero potenciadas hasta su punto máximo. Con esta exageración voluntaria, Camus ha conseguido además plenamente sumergirnos en la sensación del absurdo. Nadie puede quedar indiferente al leer L'Étranger y, al menos, nos invade una sensación de desasosiego, de repulsión ante un personaje que no logramos hacer encajar dentro de nuestras estructuras mentales.

Así pues, debemos considerar a Meursault desde el punto de vista de la teoría del absurdo, es decir considerándolo como el prototipo del hombre que vive el absurdo como estado metafísico del hombre consciente. Esta consideración básica nos sirve de punto de partida para estudiar su peculiar comportamiento, aspecto que nos interesa ante todo, tal como se verá en el apartado siguiente.

Otro de los héroes absurdos que nos presenta Camus es el emperador romano Calígula, en la pieza teatral de mismo nombre. Hay que advertir en primer lugar que, para escribir esta obra, Camus se documentó seriamente sobre la vida del emperador. Así la obra está llena de detalles y personajes históricos, y el retrato mismo de Calígula no se

aparta excesivamente del que nos han legado los historiadores romanos. Ahora bien, Camus le da a este personaje un enfoque personal que hará que se pueda incluir dentro de los personajes típicamente camusianos. Así pues es notable la ambigua sensación que se experimenta tras la lectura de la obra: a pesar del horror que nos da la increíble crueldad del emperador, no llegamos a sentir una clara repulsión contra él, percibiendo su profunda preocupación y sintiendo que hay motivos que hacen que su crueldad no sea gratuita.

En efecto, sabemos por la historia que, al principio de su imperio, Calígula era una persona bondadosa y querida por todos. Ahora bien, a causa de alguna circunstancia poco clara (unos apuntan la muerte de su hermana y amante Drusila, otros un intento de envenenamiento) Calígula perdió la razón y empezaron así sus extravagancias, a menudo sangrientas. Pues bien, Camus nos va a presentar a Calígula en el momento de su cambio, pero nos va a dar una explicación muy distinta de esta metamorfosis. Inmediatamente después de la muerte de su hermana Drusila, con la que mantenía amores incestuosos, Calígula desaparece durante unos días y cuando vuelve es otra persona. Al poco tiempo de regresar, Calígula explica él mismo lo que ha sentido, defendiéndose casi de antemano de la acusación de locura:

"CALIGULA. No estoy loco; es más, nunca he sido tan razonable. Sencilla-

mente, ha sentido en mí de golpe una necesidad de imposible. Las cosas, tal como son, no me parecen satisfactorias.

HELICON. Es una opinión bastante extendida.

CAL. Es cierto. Pero antes no lo sabía. Ahora, ya lo sé. Este mundo, tal como está hecho, no es soportable. Tengo pues necesidad de la luna, o de la felicidad, o de la inmortalidad, de algo que sea demente quizá, pero que no sea de este mundo" (25).

Calígula nos explica pues claramente que ha pasado de un estado de desconocimiento a otro de conocimiento. Ha sido otro caso de desvelamiento y de toma de conciencia. El emperador se defiende de que lo que le está pasando sea una depresión sentimental debida a la muerte de Drusila. Sí admite en cambio que este hecho tenga algo que ver con su cambio de actitud, pero sólo como elemento desencadenante de su toma de conciencia. Perfectamente podía haber sido otra circunstancia completamente distinta la que le hiciese descubrir esa verdad universal que le hace ver el mundo de manera totalmente distinta.

"CAL. Es una verdad muy sencilla y muy clara, algo tonta, pero difícil de descubrir y pesada de llevar.

HEL. ¿Y qué verdad es ésta, Cayo?

CAL. Los hombres mueren y no son felices." (26)

---

(25) Calígula, I, IV. Théâtre.... p. 15.

(26) Op. cit., I, IV, p. 16.

Con esta última frase nos queda expuesto de forma breve, pero extremadamente clara, el sentimiento del absurdo. Esta afirmación lleva sobreentendido todo lo que las acciones humanas tienen de inútil y de vano: a pesar de todas nuestras ambiciones y nuestros esfuerzos, todo desemboca en la muerte, y ni siquiera conseguimos alcanzar la felicidad en este mundo. Con esto, Calígula se define, mucho más claramente que Meursault, como un héroe absurdo: no sólo vive en un universo absurdo, sino que tiene conciencia de él, y este estado metafísico va a condicionar su conducta en un cierto sentido, tal como vamos a ver.

Hay que notar por último que, en este caso, esta ruptura con el mundo anterior se hace de forma dolorosa. En contra de lo que se podría pensar, el Calígula de Camus no disfruta con su crueldad, sino que al contrario sufre a causa de la toma de conciencia que ha experimentado. Se da cuenta que esta nueva manera de ver las cosas le obliga a tomar partido por una nueva vida, lo cual, debido a su condición de emperador omnipotente, le carga de enormes responsabilidades que no puede eludir. Porque el tomar conciencia de la realidad es duro, pero es necesario para darle sentido a la existencia. Calígula obra después de tomar la decisión de hacer ejecuciones arbitrarias y se queja de su suerte: "¡Qué duro, qué amargo es convertirse en hombre!" (27).

---

(27) Op. cit., I, XII, p. 26.



Finalmente tenemos un héroe absurdo femenino en el personaje de Martha en la obra de teatro Le malentendu. Ella y su madre regentan un hotel, y siempre que se les presenta la ocasión asesinan a los clientes para robarles. Ninguna de ellas goza con el crimen, y la madre, en el momento de la acción, se encuentra cansada de esta vida, cansada más que arrepentida. Martha en cambio está dispuesta a continuar, con la esperanza de un día poder ir a un país de sol y de mar. No siente odio contra sus víctimas, pero tampoco compasión. Su ausencia total de sentimientos la emparentan con Meursault. Pero Martha, al contrario del argelino Meursault, vive en un país tierra adentro, frío, gris y sin horizontes. Su vida además se ve totalmente privada de ilusiones y de alegrías. Este fuerte contraste entre su vida apagada en un lugar pequeño y cerrado, y su ansiedad por viajar a un lugar lejano donde el sol lo devore todo, incluso las almas, es lo que le hace tomar conciencia del absurdo. El mundo carece de sentido, y todos los valores que lo sustentan son vanos, y por eso puede llevar a cabo una y otra vez su macabra actividad sin ningún remordimiento ni sentimiento de culpabilidad.

Así como la madre siente unos indefinidos reparos ante la última víctima que se le presenta, quizá porque su corazón de madre le da la señal de alarma ante el hijo que no reconoce, Martha insiste en cometer el crimen, cada vez más acuciada por el deseo de una casa frente al mar. Ciertamente esta

vez no está indiferente ante Jan, su hermano, porque no es un cliente como los demás. En efecto, Jan intenta que le reconozcan en vez de revelar él su personalidad y, por supuesto, su actitud es menos indiferente que la de cualquier otro huesped. Pero la actitud interesada de Jan irrita a Martha, que se decide una vez más a cometer el crimen cuando la madre estaba dispuesta a perdonar a su víctima por una vez. Martha encuentra su justificación, como siempre, en el hecho que todos hemos de morir alguna vez, y que incluso la muerte que ellas dan es agradable porque primero duermen a la víctima con un narcótico antes de arrojarla al río. "Y esta casa, en efecto, no es la suya, pero es que no es la de nadie. Y nadie encontrará jamás en ella ni el abandono ni el calor. Si hubiese comprendido eso antes, se habría salvado y nos habría evitado tener que enseñarle que esta habitación está hecha para dormir y este mundo para morir" (28).

## 2/ El absurdo como dinámica de acciones humanas.

Una vez definido el absurdo como estado metafísico del hombre consciente, disponemos de la base necesaria para abordar el estudio del

---

(28) Le malentendu, II, VIII. Théâtre... p. 162

comportamiento humano en tanto que condicionado por este estado. Aunque este es el punto que verdaderamente nos interesa, era necesario estudiar el marco condicionante de tal conducta para su comprensión.

El punto de partida para Camus en Le Mythe de Sisyphe es el problema del suicidio. Considera éste como el único problema filosófico serio, pues poca importancia han de tener el número de categorías y otras cuestiones filosóficas ante el interrogante de si la vida merece o no la pena de ser vivida. Esta cuestión es la más urgente de resolver por el tipo de acciones que implica. "Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico. Galileo, que poseía una verdad científica de gran importancia, la negó fácilmente en cuanto puso su vida en peligro. En cierto sentido, hizo bien. Esta verdad no compensaba la hoguera. Que sea la tierra o el sol el que gire uno alrededor del otro, esto es profundamente indiferente. Para decirlo todo, es una cuestión fútil. En cambio, veo que muchas personas mueren porque estiman que la vida no merece la pena de ser vivida. Veo a otras que se hacen matar paradójicamente por las ideas o las ilusiones que les dan una razón de vivir (lo que se llama razón de vivir es al mismo tiempo una excelente razón para morir)" (29).

La relación entre el absurdo y el suicidio aparece pues nítidamente. Ya hemos visto que el

absurdo consiste en un divorcio, en un confrontamiento entre el mundo y el hombre. Aquél que toma conciencia del absurdo comprende que todo carece de sentido real, que las ambiciones son vanas porque desembocan en la muerte, que las ilusiones son engañosas porque la felicidad es imposible de alcanzar. El sentimiento del absurdo es evidentemente desagradable para el que lo experimenta, y puede llegar a ser desesperante. De la toma de conciencia del absurdo a la idea del suicidio no hay más que un paso. En efecto, la comprobación de la falta de concordancia entre el mundo y el hombre, en otras palabras, de lo absurdo de la vida, equivalen a decir que esta no merece la pena de ser vivida. Una acción consecuente parece ser pues el suicidio, siempre y cuando el hombre sea a su vez consecuente consigo mismo. "Se puede poner como principio que para un hombre que no hace trampa, lo que cree verdadero debe regular sus acciones. La creencia en lo absurdo de la existencia debe pues ordenar su conducta" (30).

La solución al problema sería muy sencilla si sucediese que todo suicidio se debe al sentimiento del absurdo y que toda toma de conciencia del absurdo desemboca en el suicidio. Camus sale al paso de estos argumentos alegando que hay ciertos tipos de suicidio que no responden a este planteamiento, particularmente los suicidios políticos. Se refiere a los suicidios de protesta, de los que tenemos algunos escalofriantes ejemplos en la historia

---

(30) Op. cit., p. 101.

reciente. Es evidente que no se tienen en cuenta tampoco los suicidios debidos a un estado de desesperación profunda, ante una muerte evidente, por ejemplo, y que son consecuencia directa de un estado mental transitorio y anormal. Aquí se trata de los suicidios debidos a un estado metafísico consciente, causados por una visión de la realidad del mundo y llevados a cabo fríamente, al menos hasta cierto punto.

Ahora bien, esto no soluciona el problema contrario, es decir si el sentimiento del absurdo obliga necesariamente al suicidio. Tenemos ejemplos contrarios precisamente en los filósofos que le niegan un sentido a la vida, y que nunca se han suicidado, a no ser en raras excepciones, como la de Jules Lequier que, por otra parte, está lejos de estar probada. Parece ser o bien que hay una tendencia a la vida más fuerte que la idea del suicidio (habría que pensar en la voluntad de vivir de Schopenhauer), o bien que hay otras soluciones al estado de ánimo creado por la sensación del absurdo. Porque negarle un sentido a la vida no conduce necesariamente a afirmar que no merece la pena vivirla.

La cuestión que se nos plantea es la de cómo compaginar el sentimiento del absurdo con la negación del suicidio. En otras palabras, qué sentido puede dársele a la vida una vez que se ha tomado conciencia de su carencia de sentido. En todo caso, el absurdo será el elemento dinamiza-

dor de la conducta humana, cualquiera que sea la alternativa que se escoja. Lo que es seguro es que el descubrimiento del absurdo no puede dejar indiferente al hombre. O bien cae en la tentación del suicidio, o bien lo supera continuando con su vida. Pero en este último caso habrá tenido que tomar una actitud particular frente al problema para no llegar a esta resolución negativa. Adivinamos que el suicidio no puede ser una solución satisfactoria ante el dilema que se nos plantea. "El único dato para mí es el absurdo. El problema consiste en saber cómo salir de él y si el suicidio debe deducirse de este absurdo" (31).

En cierto sentido, se trata de una lucha contra este absurdo, un esfuerzo por escapar a esta lógica terrible que nos empuja hacia la autodestrucción. Ahora bien, hay que darse cuenta de que esta lucha supone la ausencia total de esperanza (lo cual no tiene nada que ver con la desesperación), ya que en ningún caso conseguiremos cambiar el orden del mundo ni nuestra relación disonante con él. No podemos esperar obtener una victoria total y en muchos casos ni siquiera una victoria parcial. Esta lucha supone también una negación continua (que no es una renuncia) de este estado de cosas que nos rebela y que no aceptamos, y por último una insatisfacción cons-

---

(31) Op. cit., p. 121.

ciente ante los resultados de esta lucha. Si no se adopta esta actitud, claudicamos de antemano ante el absurdo y quitamos todo el valor al comportamiento positivo que podríamos adoptar ante él. "El absurdo sólo tiene sentido en la medida en que no lo consentimos" (32).

Ya vamos adivinando que la auténtica negación del absurdo no es el suicidio, sino al contrario la toma de posición ante él aceptando en primer lugar seguir viviendo. Pero esta vida no significa volver al estado primitivo anterior al descubrimiento del absurdo. El hombre que ha experimentado tal desvelamiento queda en algún modo ligado al absurdo para siempre. Un hombre siempre se debe a lo que ha reconocido como verdad. Pero así como en el hombre hay una tendencia fatalista, una tendencia a seguir siempre en el mismo ritmo, hay también un esfuerzo por escapar al universo en el que está inmerso. Así se hace necesario oponerse al absurdo porque el suicidio supone una admisión de nuestra inferioridad, y vivir con él no es viable. "Absurdo. Si nos matamos, se niega el absurdo. Si no nos matamos el absurdo revela al uso un principio de satisfacción que lo niega él mismo. Esto no quiere decir que el absurdo no exista. Esto quiere decir que el absurdo carece realmente de lógica. Por ello no se puede realmente vivir de él" (33).

---

(32) Loc. cit.

(33) Carnets, II, p. 109.

En busca de una solución al dilema planteado, Camus examina las doctrinas que, por medio de la crítica del racionalismo, han reconocido el clima del absurdo. Lo que hallamos, al menos para las filosofías existenciales (Chestov, Kierkegaard, Jaspers) es que éstas nos proponen la evasión. La interpretación de Camus es que estos autores, partiendo del reconocimiento del absurdo, divinizan aquello que les priva de todo y de este modo encuentran una razón de esperanza, y esta esperanza forzada es para ellos de esencia religiosa (34). Esta solución no puede ser en ningún caso satisfactoria para Camus, en primer lugar porque para él el absurdo es lo contrario de la esperanza, en segundo lugar porque Dios no tiene cabida en su pensamiento, y en tercer lugar porque no se puede luchar contra el absurdo aceptándolo.

Camus no admite que se acepte la derrota para tratar de aprovecharla a nuestro favor. Esto se opone a la moral de lucha que él preconiza y viene a ser una admisión del sentimiento de culpa, del pecado original. Ciertamente Kierkegaard admite el absurdo e incluso parece darle una dimensión todavía mayor que la que le da Camus, pues para el filósofo danés Dios es absurdo y el cristianismo es absurdo y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Entonces, como no podemos evitar el absurdo, no queda más remedio que

---

(34) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 122.



admitirlo y seguir el camino del sufrimiento. Esto es precisamente lo que Camus no está dispuesto a admitir pues, tal como ya hemos explicado, el aceptar el absurdo invalida precisamente toda actitud que tomemos respecto a él. El valor de la acción humana como tal consiste en no dejarse llevar, en oponerse al flujo que tiende a arrastrarnos cual si fuéramos objetos inertes. Una aceptación de lo que va contra nuestra razón y nos parece intolerable supone una claudicación ante el absurdo y se cierran todas las posibilidades de darle un sentido a la vida. En tal caso, el suicidio casi estaría justificado.

Camus tampoco puede encontrar satisfactorio el pensamiento de Chestov. Bien es sabido que éste ataca continuamente al racionalismo, pero concluye que hay que remitirse a una fe ciega y total. Las verdades eternas han de quedar barridas y sustituidas por la fe, hasta tal punto que ni siquiera aquellas pueden ser explicadas o comprendidas por esta fe. Aun cuando Camus admite que la actitud de Chestov frente a los racionalistas es hasta cierto punto acertada y evidentemente legítima, no estima que sostenga lógicamente su reconocimiento del absurdo, pues sólo lo reconoce para escamotearlo hábilmente, lo cual no es legítimo si se admite que el absurdo es lo contrario de la esperanza.

Una vez analizado el problema que nos ha-

hía sido planteado al principio, el de si la vida merecía la pena ser vivida, habiendo estudiado previamente el tema del absurdo, nos encontramos con que lo que no podemos negar en este mundo que nos rodea es precisamente la falta de acuerdo con nosotros. No podemos saber si este mundo tiene un sentido que nos supera, pero esto realmente no nos importa, puesto que de momento no podemos conocerlo y porque no podemos comprender nada más que en términos humanos. Lo que nos es sensible es lo que se opone a nosotros, lo que provoca en nosotros un conflicto. Esto se produce cuando el absurdo penetra en nosotros tras una toma de conciencia que lo transforma en estado metafísico. Se trata entonces de dejarse dominar por este sentimiento, que va en contra de nuestra condición de hombres, o bien en aceptar el desafío del absurdo, obstinándose en una determinada vía de conducta.

El hombre absurdo no puede refugiarse en la religión, en primer lugar porque esto es algo que no comprende bien, mientras que él sólo puede aferrarse a lo que entiende perfectamente. En segundo lugar, este recurso a la religión supone aceptar la noción de pecado, la existencia de un infierno en el otro mundo y el reconocimiento de su culpabilidad. Pero el hombre absurdo no comprende estas nociones, que incluso son fútiles, y además se siente inocente, no concibe por qué

ha de ser culpable ya de antemano, sin haber hecho nada para merecerlo. El hombre debe pues vivir con lo que sabe, arreglárselas con lo que tiene. Aunque nada exista, al menos posee esta certeza. Con esto se puede abordar el problema del suicidio, pero en este punto nos encontramos con que el problema se ha invertido: "Anteriormente se trataba de saber si la vida tenía que tener un sentido para ser vivida. Resulta aquí al contrario que será tanto mejor vivida cuanto que no tendrá sentido" (35).

Partiendo de la afirmación del absurdo y negando el suicidio como solución al conflicto originado, admitimos que tenemos que seguir viviendo, pero en un nuevo universo en el que ya no tienen sentido los valores anteriormente aceptados. De hecho, ante el absurdo no existen valores. El hombre que acepta vivir en un mundo así tiene que sacar sus fuerzas, su negativa de esperanza, de una vida sin consuelo. Así pues, "creer en el sentido de la vida supone siempre una escala de valores, una elección, nuestras preferencias. El creer en el absurdo, según nuestras definiciones, enseña lo contrario" (36). Una formulación muy parecida encontramos en un texto de otra obra distinta: "Desde el instante en que se dice que todo es sin

---

(35) Op. cit., p. 138.

(36) Op. cit., pp. 142-143.

sentido, se expresa algo que tiene sentido. Negar toda significación al mundo supone suprimir todo juicio de valor" (37).

No hay que olvidar que Camus prescinde por completo de Dios. Ciertamente no lo niega ni se preocupa por demostrar su inexistencia, pero no le otorga ningún papel y se encuentra totalmente ausente en la relación hombre-mundo. Esta circunstancia es de capital importancia porque entonces supone que el hombre no tiene que referirse a ninguna instancia superior para saber cómo regular sus acciones. Su orden de conducta no viene ordenada ni inspirada por ninguna religión que dicte normas o mandamientos. Aquí encontramos una característica común a varias doctrinas éticas y que hace que podamos clasificar claramente a la moral camusiana como de carácter autónomo, ya que los actos del hombre no estarán coaccionados por ninguna fuerza externa. De hecho, esta fuerza, en la mayoría de los casos de morales heterónomas, es Dios. Ahora bien, el hombre absurdo no niega lo eterno, pero no hace nada por él, no lo tiene en cuenta. Antes que esto están su propio valor y su razón, que le enseñan a vivir sin esperanza y conociendo sus límites. El hombre absurdo tiene conciencia de que todo acaba con la muerte, y por lo tanto todo el campo de su acción se reduce al tiempo de su existencia parecedera. Al no

---

(37) L'été. Essais, p. 865.

creer en otra vida, tampoco acepta someter el juicio de sus actos a ninguna otra cosa que no sea su propio juicio.

Aunque acabamos de escribir las palabras "ética" y "moral", nada hay más lejos de la intención de Camus, al menos conscientemente, que hacer un código moral para el hombre absurdo. De hecho, esta posibilidad se ve anulada por las características mismas del hombre absurdo que hemos ido enumerando. Además, Camus encuentra que no existe relación clara entre las reglas morales y la línea de conducta. "No puede tratarse de disertar sobre la moral. He visto a personas actuar mal con mucha moral y constato todos los días que la honradez no necesita reglas. Sólo hay una moral que el hombre absurdo pueda admitir, la que no se separa de Dios: la que se dicta. Pero precisamente vive fuera de este Dios. (...) El absurdo no libera, sino que ata. No autoriza todos los actos. Todo está permitido no significa que nada esté prohibido. El absurdo devuelve únicamente su equivalencia a las consecuencias de estos actos. No recomienda el crimen, esto sería pueril, pero restituye al remordimiento su inutilidad. Igualmente, si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como otra. Se puede ser virtuoso por capricho" (38).

El hombre absurdo no admite ninguna clase

---

(38) Le Mythe de Sisyphe. Essais, pp. 149-150.

de moralidad porque ello supondría buscar justificaciones, y el hombre absurdo no necesita justificarse porque es inocente. Ahora bien, esta inocencia "original" no es una puerta abierta a una conducta totalmente anárquica, no es una liberación, sino al contrario una constatación de la exigüidad de posibilidades. Si se admitiera la existencia de Dios, se tendría un punto firme de referencia, una solución que daría sentido a la vida. Esto es verdad tanto si se decide actuar con El como contra El, es decir si se acepta seguir las normas dictadas por el ser supremo o bien si se opta por actuar en contra de los mandatos divinos. Pero el hombre absurdo no puede ni siquiera elegir. Lo que se deduce de esto es que el hombre que actúa así debe responder él mismo de sus propios actos, siendo él mismo la medida y el elemento de juicio, sin posibilidad de redención ni de arrepentimiento. El hombre absurdo ha de estar dispuesto a aceptar todas las consecuencias de sus actos, pues el ser inocente no supone no ser responsable.

Así pues, el hombre absurdo no dispone de unas reglas éticas, ni siquiera imprecisas, para regular su conducta. Lo único que tiene son sus propias acciones y las de los demás que, si acaso, pueden servirle para ajustar su conducta futura. En otras palabras, nuestra conducta puede referirse a ejemplos, lo cual no quiere decir que

todo ejemplo que observemos sea un ejemplo a seguir. En suma, el hombre absurdo ha de construirse él mismo la línea de conducta dentro de las personas y de los límites ya establecidos. "Desarrollo del absurdo: 1) Si la preocupación fundamental es la necesidad de unidad; 2) Si el mundo (o Dios) no pueden satisfacerla. Es el hombre el que tiene que fabricarse una unidad, ya sea apartándose del mundo, ya sea en el interior del mundo. De este modo se encuentran restituidas una moral y una ascesis, que quedan por precisar" (39). Hay que observar que en estas anotaciones personales, Camus utiliza palabras que luego no incluirá en sus obras para publicar. Ciertamente estos términos harían pensar en que el hombre absurdo adopta un tipo de moral que, aunque distinta a otras, podría muy bien clasificarse como una corriente ética más. De hecho, tal como hemos visto, no se trata de esto. El hombre absurdo puede tener una conducta determinada, pero no se le puede juzgar según los baremos habituales, puesto que es siempre inocente. El juicio moral implica una escala de valores, que la creencia en el absurdo inutiliza.

Camus estudia también en Le Mythe de Sisyphe la relación entre el arte y el absurdo, lo que él llama la creación absurda. Lo que es importante subrayar es que el arte no es una evasión del ab-

---

(39) Carnets, II, p. 57.

surdo, sino que la obra artística puede ser propiamente absurda. Lo que hace es presentar a los demás el sán sentido de la vida por medio de un mensaje medio velado por la forma de expresión. Es como la expresión, la revelación del sentimiento del absurdo. La obra absurda viene a ilustrar precisamente la renuncia del pensamiento a su importancia y a resignarse a no ser más que el instrumento para cubrir con imágenes una realidad que no puede comprenderse. De este modo se explica el arte, como compensación de un mundo que no está claro, que no podemos ver de frente.

Hay que notar que la obra absurda; al ser la creación de un hombre que ha aceptado vivir sin esperanza, ha de ser un trabajo igualmente sin esperanza. Porque una creación, para mantener su carácter de absurda, debe conservar la conciencia de ser gratuita. No ha de servir para explicar nada, sino únicamente como mensaje de la apariencia sensible. Como el pensamiento es incapaz de sublimar lo real, debe conformarse con imitarlo. Así pues, la obra absurda, para serlo, tiene que ser fiel a este absurdo. "Si los mandamientos del absurdo no son respetados, si no ilustra el divorcio y la rebeldía, si da pié a las ilusiones y suscita la esperanza, no es gratuita. Ya no puedo despegarme de ella. Mi vida puede encontrar



en ella un sentido: esto es derisorio. Ya no es este ejercicio de separación y de pasión que consume el esplendor y la inutilidad de una vida de hombre" (40).

Llegados a este punto, poseemos ya los elementos suficientes para concretar y resumir los elementos de la conducta del hombre absurdo. Ya sabemos que el sentimiento del absurdo provoca en el hombre una toma de conciencia de trastoca su visión del mundo anterior. Al encontrarse ante una vida sin esperanza y sin alicientes, el hombre puede optar por suicidarse o por seguir viviendo. El hombre absurdo escogerá seguir viviendo, pero con un modo de vida peculiar que tratará de dar sentido a lo que no lo tiene. El hombre con conciencia del absurdo y que acepta vivir en él será un hombre rebelde, un hombre libre y un hombre sin esperanza. A esto se reducen las bases de su comportamiento respecto al mundo, tal como hemos ido viendo, y de las que daremos una visión de conjunto.

El hombre absurdo es un rebelde porque, aun reconociendo el sin sentido de la vida, se niega a dejarse dominar por el absurdo y a admitir la derrota aceptando el suicidio. Hay que dejar bien claro que rebelde no equivale a revolucionario, pues éste lo que quiere es cambiar un

---

(40) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 179.

orden de cosas para sustituirlo por otro que considera mejor. El rebelde, en cambio, no acepta el orden establecido, pero no espera cambiarlo porque sabe que no hay un mundo mejor. Su posición es sin esperanza y su actitud sólo ve satisfacción en la propia actitud, ya que no se pueden obtener resultados externos. El hombre absurdo basa su rebeldía en la no resignación ante una situación desagradable y contraria, sin por eso refugiarse en la salida fácil y sin valor del suicidio. El único sentido que se le puede dar a la vida se encuentra en él mismo, en un comportamiento consecuente con lo que sabe, consciente de que no puede obtener nada. El hombre absurdo comprende que su situación es sin salida, sin solución, y en ello su rebeldía alcanza toda su significación.

Por otra parte el hombre absurdo es un hombre libre. Bien es verdad que el término libertad es bastante ambiguo y que no se trata aquí de enumerar sus distintas acepciones y de dar una nueva definición. Lo que Camus entiende cuando dice que el hombre es libre es que no se halla sometido a ninguna clase de normatividad. No tiene por qué obedecer a mandamientos divinos porque no hay Dios, y no necesita acatar los usos de la sociedad en que vive porque ha comprendido que todo eso carece de importancia real. Por lo tanto, el hombre es libre de actuar según su conciencia y remitiéndose únicamente a ella.

Por último, el hombre absurdo es un hombre sin esperanza, un hombre que, en vez de estar liberado de cargas y responsabilidades, se encuentra atado en su nueva condición. Sabe que ningún esfuerzo podrá remediar el absurdo que existe entre él y el mundo. Tampoco le cabe esperar su redención en otra vida, puesto que él mismo se ha cerrado esta posibilidad. Pero el hecho de que sea un hombre sin esperanza no quiere decir que sea un hombre desesperado.

Todo esto hace que el hombre absurdo pueda superar su condición contradictoria y dar un sentido a su vida. Esta terminará irremisiblemente con la muerte, y entretanto no puede siquiera esperar alcanzar la felicidad. Tampoco puede cambiar el rumbo de la vida ni la naturaleza del mundo. Entonces pues, si no acepta el suicidio, lo que supondría rendirse ante el absurdo, el sentido de su vida consistirá precisamente en empeñarse en seguir viviendo a contracorriente, en rebelarse contra un orden de cosas carente de sentido.

Una vez explicado el comportamiento del hombre absurdo, podemos volver la mirada hacia los ejemplos de héroes absurdos que el mismo Camus nos proporciona, para así comprender mejor en qué consiste este sentimiento en cuanto dinámica de relaciones humanas. Habíamos ya explicado que Sísifo era un personaje legendario de la antigüedad al

que los dioses habían condenado a un suplicio sin fin: subir una pesada roca hacia lo alto del monte, la cual se despeñaba irremisiblemente cuando iba a llegar a su destino. El carácter del suplicio es lo que hace de Sísifo un héroe absurdo, pues es un trabajo sin fin y sin sentido, del que no se saca ningún provecho y que no sirve para nada. Camus se imagina a Sísifo en el momento en que ha llegado al punto más elevado y ve cómo se despeña la roca de nuevo. No le queda más remedio a nuestro héroe que bajar la montaña para ir a buscar otra vez la roca. "Durante este regreso es cuando me interesa Sísifo. Un rostro que sufre tan cerca de las piedras es él mismo piedra. Veo a este hombre volver a bajar con un andar pesado pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá nunca. Esta hora que es como una respiración y que retorna tan ciertamente como su desgracia, esta hora es la de la conciencia. En cada uno de estos instantes, en los que abandona las cumbres y se adentra poco a poco hacia las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca" (41).

Al principio, no cabe duda de que Sísifo estaba abrumado por el peso de su destino, que le condenaba a tan terrible castigo. Así bajaba la montaña agobiado de dolor y de fatiga, pero sobre todo inmensamente desgraciado por ser consciente de su inacabable suplicio. En ese caso la roca

---

(41) Op. cit., p. 196.

triunfaba sobre el hombre, al reconocer éste su derrota. Pero Camus supone que ha llegado un momento en el que Sísifo ha asumido su propio destino, aceptándolo como inevitable, pero cambiando su actitud. A partir de ese momento se niega a estar dominado por la roca. No puede eludir el trabajo que le ha sido impuesto y lo sabe, pero ya no estará abatido por su suerte. Sísifo es consciente ahora de que el sentido de su lucha estéril está precisamente en la lucha, y no en su resultado. Encuentra una razón de vivir en sí mismo, en su conducta, en su actitud rebelde.

Se puede decir que Sísifo ha optado por el único camino viable, entre la desesperación del suicidio y la apatía del vencido. El absurdo ya no tiene presa en él, a pesar de que lo siente y lo palpa, pero el absurdo es el agente de este comportamiento, que es consciente y el único consecuente. Lo más importante de esta actitud es que, a pesar de no poder escapar a su terrible destino material, el héroe absurdo puede alcanzar la felicidad. Así pues, las últimas palabras de Le Mythe de Sisyphe, tras hacernos sentir cierta angustia a lo largo de su lectura, nos abren camino a la esperanza: "Sísifo, al volver hacia su roca, contempla esta serie de acciones sin unión que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte. Así, persuadido del origen todo

humano de todo lo que es humano, ciego que quiere ver y que sabe que la noche no tiene fin, siempre está en marcha.

Dejo a Sísifo al pié de la montaña. Siempre se vuelve a encontrar su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. El también piensa que todo está bien. Este universo desde ahora sin amo no le parece ni estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada destello mineral de esta montaña llena de noche, él solo, forma un mundo. La lucha misma hacia las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginar a Sísifo feliz" (42).

Bien es verdad que Camus supone en Sísifo una actitud que ningún texto antiguo nos presenta, pero no hay que olvidar que aquí este personaje mitológico sólo se toma como ejemplo e ilustración. Camus nos quiere presentar como un prototipo del héroe absurdo, y por ello se vuelve hacia el tipo de situación más absurda que puede encontrar, aunque no olvida comparar a Sísifo con cualquier trabajador de la época actual. El sentido del libro queda bien definido e ilustrado y así puede un autor decir, refiriéndose a él. "Su principal mensaje es que la verdadera rebelión contra el absurdo consiste no en el suicidio, sino en seguir

---

(42) Op. cit., pp. 197-8.

viviendo" (43).

En cuanto a Meursault, el héroe de L'étranger, ya se ha presentado largamente en el apartado precedente su extraña actitud que hace de él un extranjero en este mundo y sobre todo en nuestra sociedad, porque se niega a seguir el juego de los usos y costumbres establecidos. Meursault es un hombre que ha tomado conciencia del absurdo y que actúa en consecuencia. Ahora bien, al decir esto, nos veríamos tentados a hacer una comparación entre Meursault y Sísifo, y esta operación no resulta fácil. ¿Qué relación hay entre el personaje mitológico y el novelesco? Camus nos ha mostrado a Sísifo como alguien que es consciente del absurdo pero que ha sabido sobreponerse y que camina hacia su suplicio con la cabeza alta, mientras que en Meursault vemos simplemente a una persona terriblemente indiferente e incluso indolente, quizá de una pereza rayana en lo patológico. Ya señalamos que el personaje de Meursault se resiste a una interpretación sencilla, aún a la luz de Le Mythe de Sisyphe, y que Sartre, a pesar de su inteligente explicación de L'étranger, debe reconocer que el personaje central sigue siendo ambiguo (44). A esto hay que añadir que Camus no contribuye a aclarar en nada esta ambigüedad, sino que al contrario parece confundir las pistas: "El sen-

---

(43) O'BRIEN, C. C. Camus, p. 41.

(44) Vid, nota (23).

tido del libro radica exactamente en el paralelismo de las dos partes. Conclusión: La sociedad necesita personas que lloren en el entierro de su madre; o bien nunca se es condenado por el crimen que se piensa. De todas formas veo otras diez conclusiones posibles" (45).

La clave de esta disimilitud radica en el momento en que se estudian a los personajes. Meursault ciertamente tiene un parentesco próximo con Sísifo, pero con el Sísifo que descendía la montaña con tristeza. Ciertamente Meursault no parece desdichado en su extraña vida, pero no hay que olvidar que todavía no ha sido castigado con ningún suplicio. Ahora bien, después de su asesinato involuntario, su situación se le vuelve indudablemente molesta e incómoda e incluso, ante el odio que nota entre el público de su juicio, siente ganas de llorar. Y entonces descubrimos que Meursault no es tan indiferente como se nos lo pintaba hasta ahora. Aunque era consciente del absurdo, no había tomado una actitud propia del héroe absurdo, quizá porque no había llegado hasta el fondo de esta constatación. El momento clave va a llegar durante la visita que le hace el capellán después de su condena a muerte. El empeño de éste en que reconozca su creencia en otro mundo y que se arrepienta de sus faltas provoca en Meursault un cambio de acti-

---

(45) Carnets, II, p. 30.



tud brutal, que lo transforma de repente en un ser violento y decidido. Es curioso advertir que Meursault consigue mantener una calma y una indiferencia perfectas durante los interrogatorios del juez, del abogado y del fiscal, a pesar de la teatralidad del primero, de la ansiedad angustiada del segundo y de la agresividad del tercero. Pero indudablemente el interrogatorio del capellán es mucho más trascendente y tiene la virtud de molestar e irritar a Meursault por pretender cambiar sus convicciones profundas. Y así llega la ruptura total: "Entonces, no sé por qué, hubo algo que reventó en mí" (46).

Esta breve frase marca una nueva etapa de la actitud de Meursault, que sólo se nos describirá en dos páginas, las últimas del libro. Esto significa que por fin Meursault ha adoptado el comportamiento propio del hombre absurdo: es un rebelde, es libre y tiene que sufrir un terrible e inmerecido castigo. No hay que confundir este choque interno con un golpe de mal humor, pues después de marcharse el capellán, Meursault se duerme y cuando despierta vemos que efectivamente es otro hombre. Ahora sí es el hermano de Sísifo, pero del Sísifo que baja la montaña con paso firme y decidido, habiendo vencido a su propio destino. Igualmente, Meursault se rebela, pero no contra la pena de muerte, pues sabe que ya no hay

---

(46) L'étranger. Théâtre..., p. 1210.

nada que hacer y que, de todos modos, tarde o temprano esta muerte llegará. Lo que hace Meursault es no claudicar ante su suerte, aceptarla con desafío, seguro de sus convicciones y sin dejarse dominar por los acontecimientos ni por nadie que quiera aprovecharlos para atraerlo a su bando.

Así pues, Meursault le ha dado por fin un sentido a su vida, paradójicamente cuando está a punto de extinguirse, por medio de un enfrentamiento con el absurdo. Esta deja de dominarle y entonces Meursault, al igual que Sísifo, llega a sentirse feliz aún cuando va hacia su suplicio. Teniendo en cuenta estas premisas, se nos hace claro el final del libro, que de otro modo nos podría parecer oscuro: "Como si esta gran cólera me hubiese purgado del mal, vaciado de esperanza, ante esta noche cargada de signos y de estrellas, me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al notarlo tan parecido a mí, tan fraternal por fin, sentí que había sido feliz y que todavía lo era. Para que todo fuese consumado, para sentirme menos solo, me quedaba por desear que hubiese muchos espectadores el día de mi ejecución y que me acogiesen con gritos de odio" (47).

Una gran diferencia entre el Calígula de Camus y Meursault es que aquél va a sufrir el

---

(47) Op. cit., p. 1211.

choque violento del absurdo al principio mismo de la obra, en vez de al final. Entonces vamos a contemplar durante toda la representación el comportamiento de un hombre con el sentimiento del absurdo, sólo que con la importante particularidad de que este hombre es además el emperador absoluto de casi todas las tierras conocidas por entonces. Esto le va a dar un carácter especial a este personaje absurdo, pues su condición de cabeza de un pueblo va a hacer que se sienta responsable ante ellos de una misión de desvelamiento. Si él fuera un personaje cualquiera, adoptaría ante el absurdo la actitud del desesperado o la del rebelde sencillamente. Pero en vista de su categoría superior, la actitud que va a tomar va a ser la del profesor, es decir que va a hacer comprender a todos sus súbditos lo que él mismo ha llegado a comprender. Para ello cuenta con su poder sin límites y no va a dudar en emplearlo porque cree realmente en la necesidad de su enseñanza. Ha llegado a ver la verdad, que de hecho es desoladora: los hombres mueren y no son felices. Así pues, ya desde su retorno tras su misteriosa desaparición, hace el propósito de enseñar a sus súbditos: "Entonces es que todo, a mi alrededor, es mentira, y yo quiero que se viva en la verdad. Y precisamente, tengo los medios de hacerles vivir en la verdad. Porque yo sé lo que les falta, Helicón. Están privados del conocimiento y

les falta un profesor que sepa de lo que habla" (48).

Al poco tiempo, en cuanto es descubierto por todo el mundo, Calígula empieza a poner en práctica su labor como profesor. Es evidente que no se va a poner a transmitir en forma de lecciones todo lo que él sabe, pues en ese caso nadie le entendería. De todas formas no se trata de explicar nada, sino de hacer que los demás tomen conciencia del absurdo. Esta toma de conciencia no es fácil de adquirir, prueba de ello son las escasas personas que tienen el sentimiento del absurdo. Entonces los medios que ha de emplear Calígula han de ser drásticos para que tengan una plena eficacia. Su primera medida consiste en ordenar que todos los poseedores de alguna fortuna deshereden a sus hijos y testen en favor del estado. Estas personas serían ejecutadas sin ningún orden según las necesidades de dinero. Esta medida es tan monstruosa que parece solamente el pasatiempo de un loco. Pero Calígula alega que si el dinero tiene valor, lo cual es admitido por todos, entonces la vida carece de él.

Además, pronto nos damos cuenta de que Calígula al menos no es un sádico, pues no disfruta haciendo el mal a sus súbditos, sino que al contrario rompe a llorar. Este llanto no es de dolor por la muerte de Drusila ni tampoco de arrepentimiento ante la inhumana resolución que acaba de

---

(48) Calígula, I, IV. Théâtre, p. 16.

tomar. Calígula anteriormente era un hombre que opinaba que no había mayor error que hacer sufrir. Pero ahora el emperador ha de sufrir a su vez de su impotencia para solucionar el orden absurdo del mundo: "¿Y <sup>para</sup> qué una mano firme, de qué me sirve este poder tan asombroso si no puedo cambiar el orden de las cosas, si no puedo hacer que el sol se ponga en el oeste, que el sufrimiento disminuya y que los seres ya no mueran?" (49). Entonces, según estas palabras, vemos que la aspiración inmediata de Calígula es hacerse dios, o por lo menos parecerse lo más posible a los dioses. Ciertamente no pretende ser inmortal y tampoco le interesa esto, pero al menos cuenta con un poder casi ilimitado.

La aspiración hacia el endiosamiento es casi inconsciente en Calígula, pues lo que pretende hacer no es debido a una soberbia desmesurada. No intenta conseguir esto para sí mismo, sino porque es prácticamente inevitable dada la naturaleza de su propósito. En efecto, Calígula pretende lo imposible, quiere confundir el cielo con el mar, la fealdad con la belleza, quiere hacer que el llanto se transforme en risa. Todo esto sale incluso fuera del ámbito de poder de cualquier hombre, aunque sea el dueño absoluto del imperio romano, y entra de lleno en las atribuciones de los

---

(49) Op. cit., I, XII, p. 27.

dioses. Calígula busca precisamente lo que no es posible, es decir un mundo que sea la antítesis del que existe, ya que el que conocemos no puede ser satisfactorio puesto que en él los hombres mueren y no son felices. Si tal como están ordenadas las cosas el resultado es tan desolador, quizá trastocándolo todo se consigan unos efectos totalmente contrarios y, en tal caso, plenamente satisfactorios. Esto es precisamente lo que persigue Calígula respecto al mundo: "Mi voluntad es cambiarlo. Haré a este siglo el don de la igualdad. Y cuando todo esté allanado, lo imposible al fin en la tierra, la luna en mis manos, entonces, quizá, yo mismo me transformaré y el mundo conmigo, y entonces, al fin, los hombres no morirán y serán felices" (50).

Pero la forma de tratar de conseguir tal alto proyecto es muy contraria a la de una obra de beneficencia. En efecto, Calígula pretende sacar a sus súbditos de sus casillas, hacerles romper todos sus esquemas, y para ello se empeña en ridiculizar a su corte de patricios por medio de insultos y haciéndoles efectuar acciones vejatorias. Pero, peor que ésto, lleva a cabo su plan de ejecutar a su capricho a los personajes que le place. Con ello Calígula casi consigue

---

(50) Loc. cit.

negar al hombre y al mundo, pues hace que los patricios vivan sumidos en un miedo irracional. Como es natural, empiezan a conspirar para atentar contra la vida del César, pero pronto desisten de actuar porque comprenden que es demasiado pronto, ya que el pueblo no estaría con ellos. Dejando continuar su obra a Calígula, llegaría un momento en que en el imperio no habría nadie que no tuviese un muerto en la familia a quien vengar, y entonces el emperador se encontraría completamente solo y su fin no tardaría en llegar.

Continuando con su labor destructiva de los valores al uso hasta entonces, Calígula se empeña en herir y humillar a los patricios hasta unos límites que sólo parecen propios de un demente total o de un sádico. De hecho, los patricios, que viven dominados por el temor y que todavía no osan actuar en contra del César, llegan a comportarse como marionetas manejadas por Calígula, perdiendo así toda dignidad como personas, no respondiendo más que al instinto de conservación. "Honradez, respectabilidad, todo lo que se diga, sabiduría de las naciones, nada quiere decir nada a partir de ahora. Todo desaparece ante el miedo" (51). Con esto, Calígula consigue un poder casi divino sobre los hombres, pues incluso llega a dominar sus pasiones y sus convicciones más profundas. A las torturas físicas que hace padecer a los que condena a muerte injustamente se añade

---

(51) Op. cit., II, VI, p. 42.

esta tortura moral de los que se mantienen en vida.

Calígula llega a organizar el mal para atacarlo por su mismo exceso, para llegar hasta su fin. Es un combate contra el absurdo basado en una actividad desenfrenada. El emperador pretende trastocar por completo el mundo y rehacerlo según su deseo. Para ello debe enseñar a los hombres, hacer una labor pedagógica, como ya hemos dicho. Pero esta actividad va a responder literalmente y más que nunca al viejo dicho: "la letra con sangre entra". La enseñanza de Calígula va a estar regida además por una implacable lógica basada en la demostración por el absurdo: si los hombres no pueden obtener la luna, entonces todo es indiferente, si el erario público tiene importancia entonces es que la vida humana carece de ella, etc. Por lo demás, Calígula es capaz de inventar terribles silogismos a su medida, según los cuales todo el mundo muere porque es culpable, y se es culpable por ser súbdito de Calígula.

Llegando al extremo de su lógica implacable, Calígula adopta el comportamiento estúpido e incomprensible de los dioses. Incluso llega a disfrazarse de dios, o de diosa, y a hacerse adorar por sus súbditos, haciendo una parodia gótica y blasfema. Pero Calígula, aún desdeñando por completo a los dioses, no acepta la acusación de blasfemia: "No, Escipión, no es más que clarividencia. He comprendido simplemente que sólo hay una manera de igua-



larse a los dioses: basta con ser tan cruel como ellos" (52). Lo que hace Calígula no es más, según él, que arte dramático, porque todo hombre tiene derecho a representar tragedias celestes y convertirse en dios. Esta es la rebeldía contra el poder supremo al igual que Sísifo, que es lo que le valió su famoso castigo en los infiernos.

Por fin, ya siendo la situación insostenible, la conjura contra la vida de Calígula se organiza seriamente y los días del emperador se ven contados. Además, Calígula<sup>se</sup> ve abandonado por los que aún le amaban. Pero lo peor de todo es que en los últimos momentos de su vida comprende que no ha tenido razón, que su libertad no era la buena. Demasiado tarde para volverse atrás porque los muertos no pueden volver a la vida, Calígula no tiene más remedio que enfrentarse a su propia muerte con el mismo desprecio con que ha tratado las vidas ajenas.

El error pues de Calígula ha sido considerar que podía cambiar el orden del mundo, error en el que no habían incurrido ni Sísifo ni Meursault. Así como éstos no temen a la muerte, cuando Calígula oye llegar a los conjurados siente un momento de temor y seguidamente se tranquiliza pensando que no es más que un mal momento que pasar. Pero peor que este sentimiento es la conciencia de su fracaso lo que le atormenta en sus últimos momentos. No

---

(52) Op. cit., III, II, p. 67.

ha conseguido la luna ni ha alcanzado lo imposible, y por lo tanto no puede haber consuelo para él. "Si hubiese conseguido la luna, si bastase con el amor, todo habría cambiado. ¿Pero dónde apaciguar esta sed? ¿Qué corazón, qué dios tendrían para mí la profundidad de un lago?" (53).

Calígula tiene en común con los demás héroes absurdos su rebeldía y su pasión. Es un rebelde porque rompe con todos los usos establecidos, trastoca todos los valores, e incluso blasfema contra los dioses. Por otra parte, Calígula sufre con todo lo que hace, pues es todo lo contrario de un sádico y por fin paga con la soledad y un fin violento todas sus acciones; muere sin ser feliz. Pero Calígula no es un hombre libre, o al menos no ha sabido escoger la buena libertad. Ha sido víctima de su situación de emperador romano y no ha comprendido, al igual que Sísifo y Meursault, que es inútil querer cambiar el mundo. La libertad del hombre absurdo radica en que su comportamiento no tiene ya que referirse ni a la sociedad ni a los dioses, sólo es él mismo su propio juez. Pero Calígula ha sido dominado por el mal que ha usado como instrumento para sus fines "pedagógicos" y que finalmente no le sirve de nada porque los hombres no aprenden sus lecciones. Le matan únicamente para salvar sus vidas y para recuperar sus ri-

---

(53) Op. cit., IV, XIII, p. 107.

quezas. Unicamente Quereas actúa movido por intereses muy distintos, pues comprende a Calígula pero se da cuenta de que está equivocado. Este se da cuenta de su error y adivinamos que podría convertirse en el hombre absurdo sin falla, pero la muerte no le deja tiempo.

Por último tenemos a Martha, la heroína de Le Malentendu. Su orden de vida ya estaba trazado con una simplicidad macabra: asesinar a todos los huéspedes ricos de su hotel para apoderarse de su dinero y cuando hubiese reunido una cantidad suficiente irse a vivir a un país de sol. Pero un acontecimiento viene a romper esta línea y trastoca todos los planes establecidos. Un día su madre cómplice y ella descubren que el hombre que habían asesinado la noche anterior era su hermano e hijo, que se había marchado años atrás y que no habían reconocido. Esta es una impresión demasiado fuerte para la madre que, cuando parecía que no era ya capaz de sentir dolor y cuando creía haber comulgado con el absurdo del mundo, descubre un sentido a la vida. "Si, pero yo acabo de darme cuenta de que no tenía razón y que en esta tierra en la que no hay nada seguro, tenemos nuestras certezas. El amor de una madre para su hijo es ahora mi certeza" (54).

Siguiendo la lógica establecida con estas

---

(54) Le Malentendu, III, I. Théâtre... p. 165.

premisas, la madre no duda en irse a reunir con su hijo en el río, a pesar de las protestas de Martha. Esta, a su vez, se encuentra sin salida alguna, separada de la madre que la ayudaba, cerrado para siempre el camino hacia el sol. Pero no se encuentra arrepentida ni dolida ante el hecho de haber asesinado a su hermano, ya que sigue percibiendo el absurdo del mundo, en el que lo único que hacemos es alimentar a unos animales ciegos. Aún tiene fuerzas para encararse con María, la mujer de Jan, e incluso afirmarle que lo ocurrido con su marido era lo único que le podía suceder y que, en términos absolutos, no se puede decir que sea malo. Pero Martha, que es rebelde por sus ideas y sus acciones, que es libre porque no respeta las leyes humanas y porque se aparta voluntariamente de la religión, no logra tener ninguna sensibilidad. Es consciente del absurdo, pero actúa casi mecánicamente. Así escoge la vía ilegítima del suicidio también, al ver verse abajo su mundo, por muy cerrado y absurdo que fuera. Esto hace, evidentemente, según el mensaje de Le Mythe de Sisyphe, que Martha no pueda ser considerada como una heroína absurda, ya que no adopta la auténtica rebeldía contra el absurdo, que consiste en seguir viviendo y no en el suicidio.

3/ El Absurdo como punto de partida del pensamiento filosófico.

Como ya comentamos brevemente, el tema del absurdo llegó a asociarse de manera excesiva al nombre de Camus, hasta el punto de hacer de él el filósofo del absurdo. Aún cuando no hay ya ningún autor medianamente serio que pretenda encasillarlo dentro de un pensamiento basado en el absurdo, es preciso reconocer que la fama adquirida no fué debida sólo a una interpretación ligera o rápida de sus escritos. En efecto, a principios de la década de los cuarenta, las obras de Camus, tanto novelescas como teatrales o de pensamiento, giraban en torno al absurdo. Sus obras anteriores, L'envers et l'endroit y Noces, habían sido publicadas en Argel en escaso número de ejemplares, y por lo tanto no eran conocidas por el público. Aún en el caso de ser conocidas, no hubieran desentonado excesivamente de las obras "absurdas" y, en cualquier caso, no hubieran oscurecido en absoluto la mayor importancia de éstas.

Lo que sí se podría achacar a los primeros comentaristas de Camus es que se empeñaran en identificar a Camus con sus obras, es decir en dar por

establecido que Camus era un hombre sumido en el absurdo, un personaje que hubiera sopesado seriamente la cuestión de su propio suicidio, un rebelde contra la sociedad, etc. Se quiso igualmente demostrar que Meursault no era otro que Camus, basándose en ciertas coincidencias. Este paralelismo es indudablemente abusivo, aunque es cierto que hay similitudes entre el personaje de la novela y su autor. Entre muchos otros podríamos citar que el trabajo que Meursault ejercía era igual a uno de los que tuvo Camus en su juventud. Pero estos parecidos sólo atañen a la descripción externa del personaje, la menos importante con mucho, y deben achacarse a la reconocida falta de imaginación de Camus, más que a un deseo, consciente o inconsciente, de retratarse en su obra.

Así pues, la identificación de Camus con sus creaciones en torno al absurdo hicieron necesario que éste aclarase su situación y se defendiese contra una postura de incomprensión. A ello está dedicado el pequeño ensayo L'énigme, de 1950, uno de los que componen el conjunto titulado L'été. En él dice que no por escribir una obra sobre el absurdo se ha de ser absurdo, y menos para siempre. Añade con humor, el humor de Camus nunca se ha reconocido suficientemente, que se puede escribir una obra sobre el incesto sin haber brutalizado a su hermana, y que tampoco Sófocles había suprimido a su padre y

deshonrado a su madre. En efecto, no hay que pensar que un autor escribe necesariamente sobre sí mismo, sino que es muy posible que se interese por los demás o por mitos que le son familiares.

Queda entonces por delimitar el papel del absurdo dentro del pensamiento de Camus, una vez que se ha desmitificado su importancia. Un texto revelador lo encontramos en la pequeña introducción a Le Mythe de Sisyphe, que no sólo es importante por su contenido, sino por su situación, que lo hace imprescindible para la correcta evaluación de la obra: "... el absurdo, tomado hasta ahora como conclusión, es considerado en este ensayo como un punto de partida. En este sentido se puede decir que mi comentario es de algún modo provisional: no se podría prejuzgar la posición que introduce. Se encontrará solamente aquí la descripción, en estado puro, de un mal de la mente. Ninguna metafísica, ninguna creencia se encuentran mezcladas en él de momento" (55). Aquí encontramos lo que consideramos la palabra clave respecto al absurdo en Camus: punto de partida. En efecto, el absurdo para Camus no es una meta alcanzada ni mucho menos deseable, ni tampoco una situación estable en la que ha de desarrollarse todo pensamiento.

Camus parte de la constatación del absurdo porque se ha encontrado con él en las circunstancias en que le ha tocado vivir y también latente en los

---

(55) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 97.

hombres de su época. No es algo que haya inventado o desarrollado él, sino que no ha podido zafarse de su influjo porque lo ha tenido que vivir. Ahora bien, el empeño de Camus es precisamente liberarse de esta situación oprimente y sin futuro. No decimos que quiera escapar al absurdo pues, como ya se ha comprobado, es el constitutivo inevitable de las relaciones hombre-mundo, y por lo tanto no podemos cambiar esa situación. De lo que se trata es de ver cómo se le puede dar un sentido a esta vida que se nos presenta como carente de él, cómo debe uno comportarse cuando no hay Dios y cuando los valores humanos se nos aparecen como vacíos y vanos, cómo puede uno llegar a ser feliz a pesar de todo este planteamiento negativo. El mensaje de Camus no va a ser en absoluto el de un propagandista del absurdo, sino que al contrario va a buscar todas las vías de escape posibles para no dejarnos vencer o dominar por el absurdo, que tiende a hacer de nosotros unos autómatas.

El absurdo es considerado pues por Camus esencialmente como un punto de partida. Ya hemos visto cómo él mismo lo dice así en Le Mythe de Sisyphe, y para que no quepa duda lo repite en otra ocasión: "El absurdo no puede ser considerado más que como una posición de partida, incluso si su recuerdo y su emoción acompañan iniciativas ulteriores" (56). Aquí Camus sale al paso de la objeción de que en to-

---

(56) L'été. Essais, p. 864.



das sus obras se puede rastrear el influjo del absurdo. De hecho, casi ningún autor podría envanecerse de haberse liberado totalmente de todo aquello que pudo haberle marcado desde sus primeros pasos como literato o pensador, ya fueran ideas o circunstancias biográficas, y por ello Camus no tiene por qué defenderse de que su obra contenga siempre el germen del absurdo. Y, en efecto, aunque medien grandes diferencias de enfoque entre las narraciones L'étranger y La chute, por ejemplo, no podemos dejar de advertir un cierto parentesco entre sus protagonistas respectivos, Meursault y Clamence.

Así pues, queda bien claro que el análisis del absurdo por Camus y sus obras ilustrativas no bastan para hacer de él un propagador del absurdo, de la misma manera que la duda metódica cartesiana no basta para hacer de Descartes un escéptico. Sin embargo, Camus tuvo el problema de un prematuro encasillamiento dentro de un término, ya que no dentro de una escuela o corriente. Esto es precisamente lo que quiso dejar claro: "En la medida en la que esto es posible, me hubiera gustado ser, al contrario, un escritor objetivo. Llamo objetivo a un autor que se propone temas sin tomarse nunca a sí mismo como objeto. Pero la furia contemporánea de confundir al escritor con su sujeto no sabría admitir esta relativa libertad del autor. De esta manera se convierte uno en profeta de absurdo. ¿Qué otra cosa he he-

cho sino razonar sobre una idea que he encontrado en las calles de mi tiempo? Que haya alimentado esta idea (Y que una parte de mí la siga alimentando todavía), con toda mi generación, esto no hace falta decirlo. Simplemente, he tomado ante ella la distancia necesaria para tratar de ella y decidir sobre su lógica" (57).

En cualquier caso, una postura que no saliese del absurdo sería imposible, tanto en Camus como en cualquier otra persona, al igual que son imposibles un materialismo o un nihilismo absolutos. Si se le niega todo significado al mundo entonces se suprime todo juicio de valor. Pero el hecho mismo de vivir ya es él mismo un juicio de valor, porque se reconoce que vivir es mejor que morir. Lo que sí reconoce Camus es que no es optimista en su visión del mundo, pero eso se explica porque nació casi en la primera guerra mundial y desde entonces no ha habido más que guerras, revoluciones sangrientas, injusticia y violencia. Pero Camus tampoco admite ser un pesimista, pues el auténtico pesimista es el que se resigna ante todos los males. Camus observa el panorama poco alentador del mundo en el que le ha tocado vivir, y no puede evidentemente experimentar una sensación de paz y de sosiego. Pero en cambio se niega a dejarse vencer y dominar por estas circunstancias y lucha contra una existencia que parece condenarnos sin remedio a la muerte y a la

---

(57) Loc. cit.

desgracia.

Igualmente, si el mundo en que vivimos no nos gusta, no es un buen remedio no tenerlo en cuenta, sino que lo necesario es atacarlo de frente. Hay que vivir el drama del siglo para hallar su verdad, y esto es también lo que se propone Camus. Este nihilismo y este absurdo son los elementos con los que contamos y es forzoso tenerlos en cuenta, pero "... todo no se resume en la negación o en el absurdo. Ya lo sabemos. Pero hay que plantear en primer lugar la negación y el absurdo porque es lo que nuestra generación ha encontrado y con ello es con lo que tenemos que arreglarnos" (58). En cualquier caso, Camus no se otorga ninguna gloria de haber dado un impulso o un auge nuevo al tema del absurdo, puesto que en verdad no considera que esto sea un mérito. Es indudable que su obra ha contribuido a replantear o a plantear con mayor interés este problema, pero no es esto lo que se proponía. Al contrario, lo que quería era enfrentarse a este absurdo para combatirlo y poder salir de una situación aparentemente sin solución.

Por último, la idea que se hacía Camus sobre el absurdo en cuanto a un mero punto de partida de investigación del pensamiento, como un paso previo a ulteriores indagaciones, queda confirmada en su ensayo posterior L'homme révolté, publicada en 1951,

---

(58) Actuelles I. Essais, pp. 312-3.

es decir casi diez años después que Le Mythe de Sisyphe. En efecto, en la introducción a este segundo ensayo, reconoce su deuda con el primero: "Este ensayo se propone proseguir, ante el asesinato y la rebeldía, una reflexión comenzada alrededor del suicidio y la noción de absurdo" (59). Es clara su alusión al Mythe y esto enlaza con la introducción a este otro libro, en la que ya declaraba que tal ensayo sólo serviría de punto de partida y que en cierto modo era provisional. Camus mantuvo su promesa y por lo tanto, si se quiere buscar un mensaje unilateral en Camus, habrá que buscarlo preferentemente en L'homme révolté que en Le Mythe de Sisyphe.

---

(59) L'homme révolté. Essais, p. 414.

## B) EL PROBLEMA DEL MAL.

Aunque englobamos tanto el tema del absurdo como el del mal dentro del mismo capítulo de los fundamentos metafísicos del comportamiento humano, el tratamiento de ambos problemas tiene que ser distante. En efecto, estos dos fundamentos tienen un papel muy desigual dentro del pensamiento de Camus. El absurdo, tal como ya hemos visto, corresponde a una etapa de su vida y de su obra y por lo tanto tiene una importancia mayor en su primera época de escritor, si descontamos las obras de juventud. Así como el absurdo está omnipresente en los escritos de Camus de los primeros años cuarenta, éste se va diluyendo rápidamente para no dejar más que residuos de dudosa localización en obras posteriores, aún reconociendo el valor del absurdo como motor de pensamiento. En cambio, el problema del mal se encuentra en Camus desde el principio al final de su trayectoria literaria, influyendo en sus obras y en su filosofía. No se trata pues de una etapa pasajera o superada, sino de un fundamento metafísico permanente porque no se ha podido resolver ni apartar al no hallar solución definitiva.

Cuando decimos que el problema del mal se halla presente en toda la obra de Camus, quizá ha-

bría que hacer una salvedad con el pequeño conjunto de ensayos titulado Noces (publicado en 1938) que, si bien es una obra de juventud y de escasa extensión, no representa un capítulo aislado que desentone con el resto de la producción de Camus. Aún así, es muy poca cosa para restarle importancia al problema del mal en la obra camusiana pues, aunque con mayor relieve en unas obras que en otras, siempre aparecerá en ellas hasta la última. Si el mal se halla ausente en Noces y de repente la encontramos posteriormente, esto se debe a razones biográficas de fácil explicación. Camus se encontró con el mal, y desde entonces aparece en su obra. Este encuentro se hace en dos partes, un encuentro como experiencia personal debido a su grave enfermedad, y una toma de conciencia del mal social con la guerra mundial. Es sabido que en su adolescencia Camus sufrió un agudo ataque de tuberculosis que le obligó a renunciar a la práctica del deporte, le impidió presentarse a las oposiciones para profesor de filosofía y causó que le dieran por inútil para el servicio militar. Aparte de estas consecuencias determinantes para el desarrollo de su vida, esta enfermedad le hizo sufrir multitud de molestias y problemas<sup>ya)</sup> que tuvo que hacer curas de reposo en varias ocasiones y nunca pudo estar completamente curado, conservando pues una salud frágil.

En cuanto a la guerra mundial, no nos referi-

mos a ella como experiencia vital de Camus pues, como ya hemos dicho, por razones de salud no fue admitido en el ejército. Esto implica que no se encontró nunca en la línea de fuego. En cambio sí vivió el trágico éxodo parisino ante los invasores alemanes y posteriormente colaboró con la "résistance" en labores de enlace y de información clandestina, con todo el peligro que esto suponía. Pero, repetimos, esto no es suficiente para justificar el impacto causado en nuestro autor. En efecto, Camus siempre le dió escasísima importancia a su papel de resistente, pero en cambio fue profundamente afectado por todos los sufrimientos causados por la guerra, se preocupó por el estado de los deportados en los campos de concentración, se impresionó grandemente con la noticia del lanzamiento de la bomba de Hiroshima, etc. Como prueba de esta honda preocupación tenemos sus editoriales y artículos del periódico "Combat", en los que percibimos un cambio de actitud respecto a su visión del mundo, que es evidentemente oscura y que nos puede dar la impresión de un cierto pesimismo.

Queda dicho pues que el problema del mal está inserto profundamente en el pensamiento de Camus y transluce en casi toda su obra. Así como tenemos exposiciones metódicas sobre el absurdo o la rebeldía, no sucede lo mismo con el tema del mal, y por lo tanto su estudio resulta algo más

difícil, debiendo basarse ante todo en interpretaciones. Curiosamente, a pesar de la importancia evidente de este tema, encontramos que no ha sido suficientemente estudiado por los comentaristas y estudiosos diversos, ni siquiera englobándolo dentro del tema de la culpa. Quizá se deba a la mencionada dificultad de definir claramente un concepto tan difuso y a su resistencia a dejarse estudiar bajo la división habitual de mal metafísico, mal físico y mal moral. En Camus hablaremos preferentemente del mal como constituyente del mundo, del mal como elemento revelador de la arbitrariedad, del mal en la existencia humana y del mal como justificación del ateísmo. Por lo tanto dividiremos de este modo nuestro análisis, reservando para otro lugar el estudio de la solución camusiana al problema del mal.

#### 1/ El mal como elemento constituyente del mundo.

Así como hay varios entes metafísicos cuya existencia es afirmada por unos y negada por otros, la existencia del mal es aceptada por todos. La polémica sobre este problema se centra preferentemente en su naturaleza y en su origen, pero la demostración de su presencia en el mundo nos parece superflua. Así pues, Camus no se preocupa en probar la existencia



del mal, sino que se contenta con comprobarlo. Después de experimentar los goces terrenales, tan líricamente presentados en Noces, tanto en su unión délfica con la Naturaleza como en sus relaciones sin problemas con una sociedad sencilla y franca, Camus va a tomar conciencia de la enfermedad, la muerte, la guerra, la injusticia, la crueldad, la soledad, etc. El mal presenta multitud de rostros, a veces es un estado anímico personal, a veces es una calamidad común a una nación; unas veces se presenta como dolor físico, otras como mal metafísico. Pero lo que es indudable es que está presente en el mundo y su presencia es tan marcada y evidente que hace innecesario todo esfuerzo para demostrar su existencia.

Lo que Camus también da por supuesto es que el mal es universal e inacabable. El mal no se ceba sólo en algunos individuos o en ciertas sociedades, no se debe a la mala suerte de algunos o a un régimen político equivocado, sino que es parte constitutiva del mundo y por lo tanto inunda todo aquello que forma parte de él, particularmente la condición humana. El mal parece obedecer a la famosa ley física según la cual nada se crea ni se destruye, sino que sólo se transforma. Esto nos cierra la esperanza utópica de conseguir su eliminación, ya sea gracias a los adelantos de la ciencia o a una soñada mejoría radical de los hombres o de la sociedad, que llegaría a eliminar guerras, injusticias, desigualdades y

violencia. El mal ha estado presente desde que existe el mundo y todo nos hace pensar que seguirá estándolo hasta su consumación. Al menos esto es lo que nos da a entender Camus: "Desde hace veinte siglos, la suma total del mal no ha disminuido en el mundo. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, ha tenido lugar" (60). Ciertamente alude este pequeño texto claramente al cristianismo y a sus promesas de redención, pero no sólo se nos quiere decir que éste ha fracasado y que es debido a su falsedad; también se indica que los intentos humanos, al igual que los divinos, no han conseguido eliminar el mal en el mundo y ni siquiera reducir su intensidad. Cuando se nos habla de veinte siglos, es evidente que igual se podría haber dicho cuarenta o sesenta. El mal ha estado presente durante todo este tiempo y más, pero en estos veinte siglos este estado de cosas adquiere un carácter nuevo y más desesperante, puesto que ha sido la época de las grandes religiones salvadoras, de las revoluciones sociales y políticas prometedoras de un cambio radical, y de los espectaculares adelantos científicos.

Nada de esto consigue acabar con el mal porque eso supondría cambiar la estructura profunda del mundo. Equivaldría por ejemplo a querer prescindir del espacio o a modificar el transcurso del tiempo. Este mundo ha de estar compuesto del mal, porque

---

(60) L'homme révolté. Essais, p. 706.

si no ya sería otro mundo, cuya posibilidad parece muy problemática. Para Camus éste no es el mejor ni el peor de los mundos posibles, sino el único de los mundos posibles. Esto no quiere decir que haya que resignarse ante tal situación ni que el hombre no tenga nada que hacer para aliviar, ya que no remediar, su suerte. Pero este estudio pertenece a otro capítulo.

Una ilustración literaria del problema del mal la tenemos en el relato corto El renegado o una mente confusa, contenido en el compendio titulado L'exil et le Royaume. En él se narra en primera persona la aventura de un misionero que, empujado por su celo evangélico, se dirige a una tribu africana conocida por su ferocidad. Después de ser maltratado y robado por su guía, al llegar a la tribu ni siquiera puede hablar, sino que es apresado, torturado y reducido a la esclavitud. Su extraña reacción consiste en renegar de su fe y en adorar el ridículo fetiche de la tribu con auténtica sinceridad. El que quería ser mensajero del bien, se transforma en apóstol del mal, comprendiendo que es el único dios todopoderoso. Llega incluso a escaparse, pero sólo para matar al misionero que han aceptado sus amos por temor a los soldados. Con ello quiere impedir que el bien cobre una victoria sobre los que tienen razón, que son los que adoran al ídolo del mal. Tras esta acción no trata de huir, sino que se deja coger de nuevo por

sus verdugos que, sin lugar a dudas, le matarán de forma poco agradable, pero esto no le importa, al igual que en un principio no le importaba morir por su fe en Dios.

El cambio de actitud se debe pues a la toma de conciencia de que el mal es omnipresente y omnipotente, y a la creencia por lo tanto de que es el valor supremo que hay que defender. Piensa que le han engañado en el seminario cuando le han dicho que hay que propagar el bien según las enseñanzas divinas. Pero si la verdad es unívoca, el fundamento del bien se tambaleaba porque es evidente que el mal existe, pero en cambio "sólo el reino de la maldad era sin fisuras, me habían engañado, la verdad es cuadrada, pesada, densa, no soporta los matices, el bien es un ensueño, un proyecto remitido sin usar y seguido de un esfuerzo extenuante, un límite que no se alcanza jamás, su reino es imposible. Únicamente el mal puede llegar hasta sus límites y reinar absolutamente" (61).

No podemos buscar en este breve relato una moraleja en el sentido de que haya reconocer la supremacía del mal sobre el bien y su señoreamiento por encima de toda otra cosa sobre el mundo. Nos encontramos ante un personaje confuso, como lo indica el mismo título, o más bien desconcertado. En efecto, no hay que olvidar que al final del relato vuelve a cambiar de parecer; en un principio

---

(61) L'exil et la royauté. Théâtre..., pp. 1598-90.

actuaba movido por su fervor religioso inspirado por el Dios de los cristianos, después se pasó totalmente al bando de una divinidad pagana y malévola; pero por último reconoce que se ha equivocado otra vez. Oye la voz de su conciencia preguntándose que si se consiente morir por el odio y el poder, ¿quién podría salvarle? Hace una llamada a los hombres antaño fraternales, pide clemencia, que desaparezca el odio y que vuelva a reinar la misericordia. Vuelva pues a los valores que le inspiraban en un primer tiempo, aunque parece que ahora se vuelva más hacia los hombres que a Dios como inspirador de tales valores. Entonces, si no es este el sentido que se puede encontrar en esta narración, sí que podemos captar la idea del poder del mal, de su universalidad y de la intensidad que puede alcanzar, que es lo que nos interesa en estos momentos.

La presencia del mal en el mundo es pues tan importante que incluso llega a caracterizarlo. Este mundo es el mundo en el que reina el mal, esto ante todo. No es un mundo en el que hay mal además de otras cosas, aunque este mal ocupe un lugar importante. El mal es, para Camus, además de elemento constituyente del mundo, una de sus características definitorias. Lo que sospechamos es que este empeño responde más al carácter escandaloso del mal que a su probada superioridad cuantitativa sobre cualquier otro elemento constituyente del

mundo. Camus escribe sobre el mal bajo la influencia de la indignación y el horror que le producen todas las arbitrariedades, violencias y crueldades que se cometen en el mundo, sin que pueda haber justificación ni compensación para ellas. El mal es un escándalo porque nada puede dar razón de ello, y así para Camus el mundo viene a ser sobre todo "este universo en el que hay niños que sufren y mueren" (62). Realmente pocas cosas habrá más desesperantes que el dolor y la muerte de los niños, pues no se les puede achacar ninguna culpa, ninguna responsabilidad que justifique ni de lejos este sufrimiento. Y el padecimiento de un solo niño ya indica la presencia de un mal intolerable en este mundo, que queda así desprestigiado por completo.

Sobre el tema del mal está basada una de las obras más famosas de Camus, probablemente la más leída, la narración La peste, que sólo faltando a la exactitud podríamos llamar novela. En este admirable relato podríamos quedarnos con la descripción de una epidemia en la ciudad de Orán, con sus inicios, su desarrollo y su fin. Sin duda podemos encontrar, a falta de un argumento consistente, unos personajes atractivos, un buen análisis de la enfermedad, las consecuencias en las personas y en la sociedad en general. Pero este libro no pertenece

---

(62) Actuelles I. Essais, p. 372.

a la literatura de evasión, sino que hay que considerar a la peste como un mito. Lo que pareció evidente en un principio, y que fue favorecido por el momento en que apareció la obra, era que la peste representaba concretamente la ocupación nazi y, más ampliamente, todas las demás invasiones, guerras y los estados totalitarios.

Efectivamente, Orán se puede considerar como un pequeño estado, como la concreción de Europa y, nada se opone a ello, como el mundo entero. Con esta ciudad encerrada sobre sí misma y asediada por la plaga se plantea el problema de todos los pueblos, naciones o sociedades que sufren de la opresión, de cualquier clase que esta sea. Están encausados la ocupación nazi, efectivamente, pero también los campos de concentración soviéticos, el imperialismo colonial, los países sometidos a una tiranía. La peste es ciertamente el totalitarismo político y la guerra, pero también es la injusticia social, la propaganda ideológica, el consumismo capitalista. Las alusiones y similitudes con la reciente, en fecha de publicación del libro, guerra mundial y ocupación de Francia se pueden ir rastreando a lo largo de la obra, lo cual corrobora esta teoría. Y no hay que olvidar que Camus fue testigo privilegiado de estos acontecimientos.

Pero el sentido más alto de la peste en es-

ta obra es el del mal. La peste representa el mal bajo todos sus aspectos y en la forma más intensa. La peste es en primer lugar una enfermedad, lo cual es evidentemente un mal, pero además se ha escogido una enfermedad mortal, contagiosa, extremadamente dolorosa, cruel incluso para los que no la padecen (hay que separar a los enfermos de sus familiares), e incluso repugnante (es transmitida por las ratas). Vemos pues que el mal se encarna en la enfermedad y en la muerte, que son sus típicos rostros, pero además tiene encarnaciones morales, sociales, metafísicas. El mal, o la peste, se insinúa en todas partes, lo invade y contamina todo, sumiendo en la angustia o en la desesperación a aquél a quien deja libre de la enfermedad. Otro de los efectos de la peste es pues el desasosiego e intranquilidad que produce, pues nadie puede tener la seguridad de escapar; se crea una amenaza cuya espera puede ser más terrible que el hecho mismo de contraer el mal.

La peste no sólo ataca a los hombres desde fuera, sino que los corroe en su interior. Modifica evidentemente sus relaciones con la naturaleza, pero también afecta a las relaciones de los hombres entre ellos. Estos se vuelven agresivos y desconfiados, el miedo a la enfermedad hace que sean más irritables. Las peleas en el Orán apestado se vuelven frecuentes. Por lo demás, se evita todo contac-



to superfluo con el prójimo para rehuir el contagio lo más posible, y esto tiende a un alejamiento entre las personas tanto físico como afectivo. En pocas palabras, el individuo se hace cada vez más egoísta e insensible ante los sentimientos de los demás. A esto se añade la conciencia del exilio, pues la obligación de establecer una rigurosa cuarentena hace que la ciudad se convierta en una prisión. Los hombres se encuentran separados de sus seres queridos, como el doctor Rieux y el periodista Rambert, o bien simplemente experimentan la angustia del encierro, aun cuando anteriormente no habían sentido la necesidad de salir de la ciudad. Es un extraño exilio, dentro de su propia ciudad, rodeados de rostros conocidos y del entorno familiar, pero es un exilio real.

La crueldad del mal se hace patente por su arbitrariedad total, pues mientras la peste hace morir entre atroces sufrimientos a niños inocentes, este estado de cosas favorece a los delincuentes, como Cottard, que gozan de una cierta impunidad debido a que los servicios de orden se ven desbordados por los trabajos acuciantes a que obliga la peste. Esto hace que los hombres tengan preocupaciones metafísicas, es decir que se pregunten por el sentido y origen de este mal que les ha caído encima sin saber por qué. Se vuelven entonces hacia la Iglesia y, concretamente, hacia sus doctores

que, se supone, han de dar una respuesta satisfactoria que al menos tranquilice a los hombres en este aspecto. El portavoz de la Iglesia en el libro es el famoso padre Paneloux, que pronuncia con motivo de la peste dos homilías de gran expectación. En la primera de ellas explica que la peste es un castigo divino que ha caído sobre los habitantes de Orán porque se lo han merecido a causa de sus pecados. Sabemos en efecto que esta es una de las teorías explicativas del origen del mal.

Pero entre la primera y la segunda homilías, distanciadas en el tiempo, el padre Paneloux tiene ocasión de observar los efectos de la peste, y sobre todo la muerte del hijo del juez Othon. Ante el sufrimiento de un ser a todas luces inocente, la teoría de un castigo divino se derrumba, a no ser que se admita que este Dios es cruel y arbitrario. Entonces, en el segundo sermón, el padre Paneloux admite que el mal no se puede explicar y que lo único que puede hacer un cristiano es aceptar los hechos como un acto de fe. Como no es posible negarlo todo, no queda más remedio que aceptarlo todo. Al poco tiempo de esta homilía, el padre Paneloux cae enfermo y muere, negándose hasta el final a recibir cuidados médicos. Pero lo curioso es que su enfermedad no puede diagnosticarse con exactitud, ya que presenta algunos síntomas de la peste, pero en cambio le faltan los más característicos. Lo que parece es que el padre Paneloux no ha

podido resistir a la terrible duda que le corroía, y que, desgarrado entre su fe profunda y la razón que le empujaba hacia la herejía, no ha encontrado más salida que la muerte.

Hay que reconocer que en todos los episodios del padre Paneloux, Camus aprovecha para exponer sus reproches contra la doctrina cristiana. Aun cuando no se esfuerza en ridiculizar al sacerdote ni a la Iglesia, sino que más bien les concede bastantes puntos a su favor, no podemos advertir en esta exposición un punto de vista parcial. Según lo que se lee, parece que quedan cerrados todos los caminos para explicar el origen del mal desde un punto de vista cristiano. Pero también es cierto que este problema representa un duro escollo ante el intento de explicarse racionalmente la fe y que las explicaciones que habitualmente se dan no son de talla a satisfacer plenamente una mente crítica.

Por último, encontramos en La peste otra idea ya conocida sobre el mal, y es que es eterno e invencible. Toda victoria que se obtenga sobre el mal es meramente pasajera y en todo caso parcial. En todos los momentos y lugares no hay siempre la misma cantidad o intensidad de mal, sino que se puede cebar en una ciudad apestada o en un país ocupado o bien desaparecer casi en otras circunstancias. Esta es como la conclusión de esta obra, pues las últimas palabras sirven para recordarnos que el mal, aunque larvado, siempre está entre nosotros

y dispuesto a manifestarse en su mayor intensidad en el momento menos pensado: "Pues sabía lo que esta multitud alegre ignoraba, y que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece nunca, que puede permanecer durante decenas de años dormido en los muebles y la ropa, que espera pacientemente en las habitaciones, los sótanos, los baúles, los pañuelos y los papeles, y que, quizá, llegaría el día en que, para desgracia y enseñanza de los hombres, la peste despertaría a sus ratas y las mandaría a morir en una ciudad feliz" (63).

Estas palabras, teñidas indudablemente de un cierto pesimismo, nos inducen a meditar sobre otra de las características del mal: su inevitabilidad. En La peste ya se nos indica lo que hay que hacer ante el mal, que es no dejarse vencer y luchar. Digo bien que es lo que hay que hacer, y no que sea la solución o el remedio. En efecto, no hay nada que pueda vencer al mal ni que pueda prevenirlo sobre todo. Por mucho que hagamos, por muy perfeccionadas que estén las instituciones sociales, por muy espectaculares que sean los adelantos científicos, el mal siempre encontrará un punto débil por el que podrá apestar a la humanidad. Ya hemos visto que puede presentar múltiples facetas, que puede inspirar a los asesinos, armar la mano de los

---

(63) La peste. Théâtre..., p. 1474.

criminales, dirigir los gestos del verdugo, provocar enfermedades, levantar sangrientas revoluciones, suscitar bajas pasiones, etc., etc. Aún suponiendo que se pudieran vencer o superar muchos de los efectos del mal, siempre le quedaría uno de los más terribles, la muerte, que ya bastaría para hacer que la existencia de los hombres no fuese totalmente feliz. No podemos evitar el mal, al igual que Sísifo no puede evitar que su roca vuelva a rodar hasta el pie de la montaña.

Pero, siguiendo el ejemplo de Sísifo<sup>y</sup> también del doctor Rieux, sabemos lo que tenemos que hacer, rebelarnos y luchar contra él. Sísifo seguirá levantando a duras penas su peñasco aún sabiendo que al llegar a lo alto de la montaña volverá a caer abajo. Igualmente, el doctor Rieux seguirá luchando contra la peste, consciente de que la enfermedad es mucho más fuerte que él y que, aún cuando parece remitir completamente, volverá en cualquier momento a caer sobre una ciudad feliz. Entonces, si no se puede vencer completamente al mal, por medio de la rebelión y de la lucha lograremos dar un sentido a nuestra vida y conseguiremos alguna victoria parcial, que es a lo más que podemos aspirar. "No podemos quizá impedir que esta creación sea aquella en la que hay niños que son torturados. Pero podemos disminuir el número de los niños torturados" (64). Esto ya es para Camus un fin más que justificado, y

---

(64) Actuélles I. Essais, p. 374.

evidentemente se convierte en una obligación.

Así como el mal es la justificación de la rebeldía, la rebeldía a su vez ha de topar siempre con el mal. Siguiendo esta cadena, el mal sirve de acicate de nuevo para la rebeldía, que encuentra en él su sentido y a la vez su obstáculo. El tema de la rebeldía será tratado con más profundidad en el capítulo a él dedicado, pero no se pueden evitar aquí unas ciertas consideraciones en torno a este tema en cuanto afecta directamente al problema del mal. Pues bien, nos encontramos con una interrelación profunda entre esta realidad metafísica y esta actitud intrínseca del hombre. Esta dualidad contrapuesta y a la vez inevitable no deja de recordarnos las antiguas doctrinas del mazdeísmo, aunque hay que reconocer que esta idea de la lucha entre las fuerzas del bien y del mal es un lugar común. En el caso de Camus es evidente que no podemos hablar de creaciones demoníacas y de un poder casi angélico, pues tales ideas no tienen cabida en su pensamiento.

En cualquier caso, ahí queda la imagen del hombre en lucha perpetua contre el mal invencible, pero que por medio de esta reacción da un sentido a la vida humana. "La rebeldía choca incansablemente contra el mal a partir del cual no le queda más que tomar un nuevo impulso. El hombre puede dominar en él todo lo que debe serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede serlo. Después de lo cual,

los niños seguirán muriendo injustamente, incluso en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre no puede más que proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento permanecerán y, por muy limitados que sean, no dejarán de ser el escándalo" (65).

Ante el problema del mal, Camus no ha omitido estudiar la respuesta del cristianismo, que en principio está capacitado para dar una solución. Hay que advertir que, aunque Camus no es un autor cristiano, no desconoce totalmente las bases del cristianismo. En efecto, el tema de su memoria para la obtención del diploma de estudios superiores lleva por título: Métaphysique chrétienne et néoplatonisme. Este trabajo, aunque está lleno de faltas y de citas incorrectas, es de gran profundidad en su contenido y estudia cuidadosamente las relaciones entre el cristianismo y el helenismo, sobre todo en San Agustín y Plotino. Aunque posteriormente Camus no volvió a tocar temas de esta índole, podemos suponer que poseía una mínima base para poder plantear el problema del mal a la luz del cristianismo.

Así pues, para Camus Cristo ha venido precisamente a resolver los problemas del mal y de la muerte, y su solución ha consistido en asumirlos de tal manera que El mismo sufre y muere. Cris-

---

(65) L'homme révolté. Essais, pp. 705-6.

to comparte los padecimientos y la muerte propios de los hombres, e incluso en el mayor grado posible, pues las torturas y vejaciones a que se ve sometido superan la media normal, para que no le pueda ser totalmente imputado el mal. Entonces la respuesta del cristianismo ante el escándalo del mal ha sido presentar el sufrimiento del mismo Cristo. "Puesto que Cristo había sufrido esto, y voluntariamente, ningún sufrimiento era ya injusto, cada dolor era necesario. En cierto sentido, la amarga intuición del cristianismo y su pesimismo legítimo en cuanto al corazón humano, consiste en que la injusticia generalizada es tan satisfactoria para el hombre como la justicia total. Solamente el sacrificio de un dios inocente podía justificar la larga y universal tortura de la inocencia. Solamente el sufrimiento de Dios, y el más miserable, podía aliviar la agonía de los hombres. Si todo, sin excepción, desde el cielo a la tierra, es presa del dolor, entonces es posible una extraña felicidad" (66).

De este modo Camus fuerza el sentido de la pasión de Cristo quitándole el sentido auténtico de redención de los hombres por medio de su sacrificio. Aunque más que quitarle este sentido, lo que hace es aplicar la muerte de Cristo a la explicación del problema del mal prescindiendo o poniendo entre paréntesis la salvación, que tenía que hacerse de esta manera. De este modo no se da ninguna explica-

---

(66) L'homme révolté. Essais, p. 445.



ción racional al problema, pues queda por resolver por qué un Dios omnipotente y justo envía el mal contra su propia creación, castigando con los más atroces sufrimientos incluso a los inocentes. Tampoco puede satisfacer la promesa de felicidad en otro mundo, pues nadie puede saber si en realidad toda una eternidad de dicha compensa un solo momento de sufrimiento humano. El problema no se resuelve, pero se da un consuelo a los hombres, procurando convencerles de que el mal es hasta tal punto inevitable que incluso el hijo de Dios ha tenido que pasar por tan amarga prueba.

Camus admite pues que esta solución ha podido servir en algunos momentos y para algunas personas. Si algún rebelde osaba elevar su grito de protesta contra lo que se le presentaba a todas luces como injusto, se le oponía la realidad de un sufrimiento todavía superior al suyo, lo cual quitaba fuerza a sus argumentos. Ahora bien, esto no era la solución definitiva, pues ya sabemos que es imposible eliminar el mal del mundo. Por ello, "a partir del momento en que el cristianismo, al salir de su período triunfante, se ha encontrado sometido a la crítica de la razón, en la medida exacta en que la divinidad de Cristo ha sido negada, el dolor se ha convertido de nuevo en la carga de los hombres" (67). El cristianismo es descartado pues por Camus como insuficiente y en cierto modo

---

(67) Op. cit., p. 446.

por ser un engaño basado en una creencia sin fundamento racional. Pero la crítica camusiana al cristianismo pertenece a otro apartado de este estudio.

De este análisis del mal como elemento constituyente del mundo sacamos pues la idea de que es inherente a la existencia, inseparable e inevitable. Queda claro que no es un elemento externo o accidental al mundo, sino que forma parte de su esencia. Pero el tema del mal en Camus no se agota aquí, sino que aún plantea nuevos y diversos interrogantes. No en vano hemos insistido desde el principio en la importancia de este tema en nuestro autor.

## 2/ El mal como síntoma de la arbitrariedad.

Una vez establecida la existencia del mal como constituyente del mal, cabe plantearse lo que supone esta presencia ante el pensamiento humano, es decir la toma de conciencia que provoca en el hombre. En efecto, esta no puede por menos de preguntarse sobre la legitimidad o sobre la lógica de este mal. Así lo que encontramos que revela la existencia del mal es la arbitrariedad. Cuando Camus plantea este problema ante el cristianismo, se encuentra con que el sufrimiento injustificado de se-

res inocentes es una evidencia que le conduce a negarse a creer en la Providencia divina. Esta y otras evidencias inducen a pensar que la Creación es una obra fallida, un gran fracaso.

Ante este sufrimiento injustificable, el cristianismo no puede hacer otra cosa que oponer un acto de fe. Pero este acto de fe del cristianismo no parece ser otra cosa que una cobardía y una vía de escape. El cristiano intenta salvarse a sí mismo y por ello acepta creer en este caso, para salvar la paz de su alma. Camus admite que el problema que le impide aceptar el cristianismo es el del mal, pero no aprovecha para hacer de ello un arma exclusivamente antiteísta. Al contrario, reconoce que este problema "... es también un obstáculo real para el humanismo tradicional. Hay la muerte de los niños que significa la arbitrariedad divina, pero hay también el asesinato de los niños que revela la arbitrariedad humana. Estamos atrapados entre dos arbitrarios" (68). Así pues, la arbitrariedad es doble y no puede ser imputada solamente a la divinidad. Otro problema sería el de la mayor responsabilidad de Dios que de los hombres, basada en un mayor poder y en una supuesta perfección. De hecho, Camus añade seguidamente a este texto que por su parte piensa que si los hombres no son inocentes, al menos sólo son culpables por ignorancia. Esta creencia de raigambre socrática implica naturalmente que, en vista

---

(68) Actuelles I. Essais, p. 380.

de que el hombre sólo peca por error, la mayor parte de la responsabilidad recae sobre la divinidad.

Pero dejando aparte este problema, que no es el central que nos ocupa en estos momentos, seguimos encontrándonos que tenemos un arbitrario en ambos lados. La presencia del mal nos revela esta situación, que parece ser sin salida, puesto que ya no podemos dirigirnos en otra dirección. Este estado de cosas se halla perfectamente ilustrado en La peste con el episodio de Cottard. Se hace evidente que este personaje ha cometido algún delito, que nunca llegamos a saber en qué ha consistido, y por lo tanto vive temiendo a la policía. Pero durante la epidemia, en cambio, está más tranquilo porque no es afectado por la enfermedad y además sabe que la policía no tiene tiempo de ocuparse de él. Advertimos pues la presencia de la arbitrariedad divina, que permite que mueran inocentes como el hijo del juez Othan o santos como Tarrou, y en cambio perdona a un delincuente. Por otra parte, la policía, que le había dejado tranquilo durante la época de la peste, al terminar la cuarentena le acosa duramente; Cottard es apresado después de un violento tiroteo y es maltratado sin necesidad. Esto revela a su vez la arbitrariedad humana, y da como resultado que el personaje en cuestión es víctima de esta arbitrariedad, cuando Tarrou lo fue de la arbitrariedad divina.

Este problema también aparece tratado en la

obra teatral L'état de siège que, aunque no es una adaptación de La peste, presenta indudables paralelismos de problemática con la narración. En la obra de teatro, el personaje que encarna a la peste, representado por un hombre, proclama: "A partir de hoy váis a aprender a morir en orden. Hasta ahora moríais a la española, un poco al azar, a holer, para decirlo así. Moríais porque había hecho frío después de hacer calor, ... o porque hay imbéciles groseros que matan por el provecho o por el honor, cuando es mucho más distinguido matar por los principios de la lógica. Sí, moríais mal. Un muerto por aquí, un muerto por allá, éste en su cama, aquél en la plaza de toros: eso era libertinaje. Pero, afortunadamente, este desorden va a ser administrado. Una sola muerte para todos y según el bello orden de una lista" (69). Advertimos aquí una enorme y cruel ironía, pues se sustituye un orden absurdo por otro no menos absurdo. En efecto, admitiremos fácilmente que las diversas formas de morir son totalmente arbitrarias, sin ninguna lógica ni real ni aparente. Pero es evidente que hacer morir a todas las personas, medidas por el mismo rasero, tampoco es lógico y también es injusto. Es absurdo morir "porque la línea de los Pirineos estaba azul o porque en primavera el Guadalquivir atrae al solitario", razones que da la peste, pero es igualmente absurdo morir porque sí, porque así lo establece un poder que

---

(69) L'état de siège, 1ª parte, Théâtre..., p. 229.

cuenta con una fuerza absoluta. El mero hecho de adueñarse del destino de los hombres es ya una arbitrariedad, y por ello todas las decisiones de este poder serán a su vez arbitrarias.

La arbitrariedad supone una injusticia, o más bien es una injusticia. Lo que hace la muerte, o el mal en general sean injustos es que son inmerecidos. Los habitantes apestados de Orán o de Cádiz no han cometido ninguna falta especial para merecer semejante plaga, en comparación con otras ciudades. Si bien es cierto que el hombre no es totalmente inocente y que le son imputables muchas faltas y defectos, es forzoso admitir que no todo en él es maldad y que tiene algo de bueno. En cualquier caso, la pena de la muerte parece excesiva comparada con las faltas cometidas por los hombres, y desde luego es injusto que no se les conceda ninguna posibilidad de salvación. Así el coro, representante del pueblo de Cádiz, encerrado dentro de sus murallas y en estado de sitio, exclama su desgracia: "Hermanos, esta desdicha es mayor que nuestra culpa, no hemos merecido esta prisión! Nuestro corazón no era inocente, pero amábamos el mundo y sus veranos: esto hubiera debido salvarnos" (70).

Así aparece pues el mal como síntoma de la arbitrariedad, pero además de una arbitrariedad de dos caras, que lleva implícitos dentro de ella muchos otros problemas graves, como son el de la cul-

---

(70) Op. cit., p. 227.

pa y el del pecado. La importancia del mal como fundamento metafísico se presenta cada vez con más claridad y explica que atormenta a los pensadores que, como Camus, se plantean seriamente este problema.

### 3/ La existencia humana y el mal.

Si pretendemos hablar del mal en el hombre, los temas que saldrán a relucir serán los de la culpa y del pecado. Estos problemas no son en absoluto ajenos al pensamiento camusiano, pero en este caso nos apartaríamos del propósito buscado en este capítulo. En efecto no se trata aquí de dilucidar la parte o la cantidad de maldad que hay en el hombre, sino estudiar la incidencia del mal en la existencia humana. Es evidente que hombre y existencia humana son dos términos inseparables, pero esto puede suponer una diferencia de enfoque. Tampoco se puede prescindir de tratar sobre la responsabilidad del hombre en la creación o responsabilidad de este mal con el que se encuentra en el mundo.

Cuando hablamos de existencia, se revela el conocido problema metafísico de la composición del ente en esencia y existencia, y por lo tanto de la supremacía de uno y otro. No se trata en este caso de extendernos sobre la naturaleza del ente ni tam-



poco de tratar de definir el sentido del término "existencia". En primer lugar, Camus no se preocupó profundamente de la naturaleza del ente metafísico, aunque podemos suponer que admitiría de buena gana la composición de esencia y existencia, si bien concediendo, a la manera de los existencialistas, una primacía a la existencia sobre la esencia. En cuanto a la existencia, es sabida la extrema dificultad para llegar a un acuerdo sobre el auténtico significado de este término, no habiendo unanimidad ni siquiera dentro de una misma corriente, como podría ser el existencialismo. Al hablar aquí de la existencia humana, entendemos que Camus lo enfoca no como ente existente, sino el acto de la existencia en el hombre, es decir concretamente la vida del hombre. La diferenciación es difícil de establecer, sobre todo cuando no contamos con textos concretos, pero podríamos decir que aquí se considera más la existencia humana como realización y concreción del hombre que como elemento componente del ser humano. Puestos a hacer una distinción, diríamos que el término se plantea en un plano más ético que metafísico o lógico.

Como esencia y existencia forman una unidad inseparable, una co-posición, no se puede hablar de una sin implicar a la otra. Así pues, no podemos estudiar claramente la presencia del mal en la vida humana sin referirnos al hombre como portador de



parte o de la totalidad de ese mal. Ya sabemos que el mal está presente en el mundo, y como la existencia humana es existencia en el mundo, cabe suponer que parte del mal que hay en la vida humana se debe a su desarrollo en un mundo del que el mal forma parte constituyente. Queda pues por delimitar si el mal de la existencia humana tiene relación con el mal presente en el ser humano, en caso de haberlo.

Para Camus, de hecho, el hombre está lejos de ser una criatura angélica y ni siquiera le cabe el consuelo de pensar que el hombre es primitivamente bueno y que está corrompido por la sociedad. Tampoco se pueden salvar unos cuantos elegidos, sino que la maldad humana incumbe a toda la especie. Es lo que expresa el juez Casado en la obra de teatro L'état de Siège: "Todo el mundo traiciona porque todo el mundo tiene miedo. Todo el mundo tiene miedo porque nadie es puro" (71). Esta condenación total podría tener resabios cristianos, de un pecado original que mancha a todos los hombres sin excepción, pero no hay que adelantar conclusiones precipitadas sobre las influencias del cristianismo en Camus porque no es forzoso ser cristiano para advertir y reconocer que no hay hombre totalmente libre de pecado.

Si bien Camus admite que ningún hombre es pu-

---

(71) Op. cit., p. 252.

ro y que existe una arbitrariedad humana contrapuesta a la arbitrariedad divina, no puede en cambio pensar que la culpa sea exactamente igual en todos. Esto se basa efectivamente en que no acepta de ninguna manera un pecado original que nos haría a todos culpables antes incluso de haber efectuado una acción consciente cualquiera. Lo que ocurre es que el hombre no actúa siempre como debiera, consciente o inconscientemente, esa es otra cuestión, y por lo tanto la presencia del mal en él no se debe a su mera condición sino que el hombre la provoca porque hace el mal pudiendo hacer el bien o pudiendo omitir hacer el mal.

En ningún lugar se ha preocupado Camus en establecer la maldad inherente al hombre como en Réflexions sur la guillotine, y ello se debe a que lo utiliza como un argumento más en favor de la abolición de la pena de muerte. Declara que, entre otros motivos, el hecho que un hombre pueda ser castigado con la pena de muerte supone decidir que este hombre ya no tiene ninguna posibilidad de redimirse. Pero ninguno de nosotros puede tomar semejante decisión porque todos somos juez y parte, y "sin inocencia absoluta nadie puede ser juez supremo". Ahora bien, todos hemos hecho algún mal en nuestra vida, incluso si este mal, sin caer en el campo de las leyes, iba hasta el crimen desconocido. No hay hombres justos, sino solamente co-

razones más o menos pobres de justicia" (72). Camus no se apoya en las teorías de los llamados siglos de las luces que querían suprimir la pena de muerte porque el hombre es bueno por naturaleza. Al contrario, dice que no lo es y que hasta con contemplar los últimos veinte años de nuestra historia para darse cuenta de ello. Por ello precisamente es por lo que nadie de entre nosotros puede erigirse en juez absoluto.

Estas palabras no pueden dejar de recordarnos la famosa sentencia de Cristo ante los que pretendían lapidar a la mujer adúltera, pues el argumento es exactamente el mismo. Pero, dejando un tema indudablemente apasionante como el de la pena de muerte, que Camus trató de forma soberbia en la obra citada, nos queda pues la idea de que el hombre no es naturalmente bueno y de que nadie es totalmente inocente. El hecho de que el hombre no es bueno por naturaleza no supondría forzosamente que no pudiese alcanzar un estado de beatitud de alguna manera, pero en realidad Camus no considera viable esta posibilidad. Hay que subrayar que tampoco dice Camus que el hombre sea malo por naturaleza, pues no admite de ningún modo una culpa sin pecado, pero los hechos demuestran que el hombre hace preferentemente el mal antes que el bien, hasta tal punto que en nuestra vida, según el texto que acabamos de citar, todos hemos hecho en algún momento el mal.

---

(72) Réflexions sur la guillotine. Essais, p. 1055.

Estas palabras nos llevan a pensar en un concepto bastante pesimista del hombre, pues parece que no hay escapatoria: en cuanto el hombre es dueño de sus actos, hace irremediablemente el mal. Pero, afortunadamente, Camus nos abre una pequeña vía de escape a esta situación aparentemente sin salida: "Sólo se puede intentar una cosa, que es la vía media y simple de una honradez sin ilusiones, de la sabia lealtad, y la obstinación de reforzar solamente la dignidad humana. Creemos que el idealismo es vano. Pero nuestra idea, para terminar, consiste en que el día en que algunos hombres querrán poner al servicio del bien la misma obcecación y la misma energía incansable que otros ponen en el servicio del mal, ese día las fuerzas del bien podrán triunfar -durante un tiempo muy corto quizá, pero durante un cierto tiempo sin embargo, y esta conquista será entonces sin medida" (73). Estas líneas nos dan idea de que el hombre, según Camus, puede hacer el bien igual que el mal, aunque de hecho se esfuerza más en esto último.

Parece pues que, si bien los hombres cometen en alguna ocasión el mal, no se puede decir que sólo sean capaces del mal, lo cual es totalmente distinto. En efecto, tal como vemos en el texto anterior, sólo faltaría que algunos hombres pusiesen tanto empeño en hacer el bien como otros en hacer el mal para que en el mundo triunfase el bien, aun-

---

(73) Actuelles I. Essais, p. 280.

que fuese durante poco tiempo. Esta idea puede calificarse de pesimista en el sentido de que Camus no parece advertir la existencia de algunas personas capaces de esto; de hecho existen santos y hombres descomunales haciendo o buscando el bien por el mundo. No cabe duda que las hazañas de un Hitler son mucho más espectaculares que las de un doctor Schweitzer, por poner un ejemplo cualquiera, pero eso no quiere decir que el segundo no haya puesto tanto o más empeño en hacer el bien que el primero en hacer el mal. Sin embargo, volviendo a la idea expuesta, podemos advertir en ella algo positivo, pues se indica que el hombre es capaz del bien, incluso hasta el punto de superar temporalmente el mal. Es de advertir que, refiriéndonos al texto citado, Camus emplea el tiempo futuro para los verbos, lo cual quiere decir que tiene fe en el día de ese triunfo.

Otro problema que tiene el hombre respecto al mal según Camus parece ser el que corresponde a la famosa sentencia de Ovidio: Video meliora, proboque, deteriora sequor. Se ha advertido múltiples veces que el hombre se siente inclinado a hacer el mal aún conociendo el bien y reconociendo que es lo que debería hacer preferentemente. Esto lo señala también Camus respecto al hombre rebelde: "El rebelde no puede encontrar el descanso. Conoce el bien y hace a pesar suyo el mal. El valor

que lo mantiene en pié: no le es dado una vez por todas, debe mantenerlo sin cesar" (74). Pero no hay que sacar demasiadas conclusiones de carácter general respecto a esta afirmación puesto que, tal como vemos, se refiere especialmente al hombre rebelde. Sobre la rebeldía tendremos ocasión de hablar con más extensión en el capítulo que le está dedicado.

Por último nos queda una cuestión que ya fue esbozada en el apartado anterior, y es el de saber la parte de conciencia que hay en el mal producido por el hombre, es decir si es totalmente responsable de este mal. Ya sabemos que no hay ningún hombre que sea puro, y también que hay algunos que ponen un empeño extraordinario en hacer el mal. Falta saber si el hombre hace el mal por pura perversidad o más bien por error. En La peste, Camus hace un pequeño excursus sobre este tema cuando narra la formación de unos equipos sanitarios formados por voluntarios para ayudar a combatir la epidemia. Dice que otros autores hubieran exagerado la importancia de estas formaciones acentuando el heroísmo de los hombres que se arriesgaban a contagiarse. Pero no lo hace porque opina que dar demasiada importancia a las buenas acciones equivale a rendirle homenaje al mal. En tal caso se supondría que el valor de estas acciones residiría sobre todo en el hecho de que son escasas y que la maldad y la indi-

---

(74). L'homme révolté. Essais, p. 689.

ferencia son los motores más frecuentes de las acciones humanas. Pero esta no es la opinión del narrador, porque "el mal que hay en el mundo proviene casi siempre de la ignorancia, y la buena voluntad puede ocasionar tantos trastornos como la maldad, si no está iluminada. Los hombres son más bien buenos que malos y en verdad esta no es la cuestión" (75).

Según estas palabras, el hombre peca más que nada por ignorancia, en mayor o menor medida y no en todos los casos absolutamente. No se puede decir pues en rigor, siguiendo a Camus, que los hombres sean buenos o malos, o que sean más o menos buenos y más o menos malos, sino que ignoren más o menos. El hecho de ignorar o no ignorar es lo que podría llamarse vicio o virtud, siendo el peor vicio la ignorancia que cree saberlo todo y que por lo tanto llega a autorizarse el matar. En cambio, el amor y la auténtica bondad sólo son posibles con un conocimiento total. De esto se deduce, aplicado al caso anterior, que los que entraron voluntarios en las formaciones sanitarias no lo hicieron por valentía, sino al tomar conciencia de que era lo único que se podía hacer, es decir luchar contra la enfermedad que, al fin y al cabo, no es más que una concreción del mal.

Una vez delimitadas todas las relaciones entre el hombre y el mal, queda por referirnos concretamente a las relaciones mal-existencia humana. Es evidente que esto último va a desprenderse

---

(75) La peste. Théâtre..., p. 1326.

fácilmente de todo lo que se lleva explicado hasta ahora. Sabemos que el mal es parte constitutiva del mundo y que también el hombre hace el mal, aunque sea fundamentalmente por ignorancia. Parece pues que la existencia humana, la vida del hombre, realizada en este mundo con el mal como constituyente y por los hombres que no pueden evitar multiplicar el mal, va a estar profundamente afectada por esta doble circunstancia negativa. Pero también se podría replantear la cuestión si nos preguntamos si no será al contrario, es decir si no es más la existencia humana y el mal que hay en ella la que influye en los hombres. La idea de Camus parece ser efectivamente esta: el mal está en el mundo y el hombre nace inocente, sin ninguna culpa, y por lo tanto es en el proceso de esta existencia en el mundo por la que el hombre se "contamina" del mal.

Tenemos un interesante monólogo en La peste, cuando Tarrou, el santo laico, se confiesa ante el doctor Rieux; monólogo que, sin duda alguna, constituye un antecedente del libro La chute: "Sufría ya de la peste mucho antes de conocer esta ciudad y esta epidemia. Esto significa que soy como todo el mundo. Pero hay personas que no lo saben, o que se encuentran bien en este estado, y personas que lo saben y que quisieran salir" (76). Aquí ya no está disimulada la imagen de la peste como metáfora, significando el mal, Y se afirma que todos sin

---

(76) Op. cit., p. 1420.



excepción están afectados por esta peste. Si el mal nos afecta a todos los hombres por el hecho de existir, es que la existencia y la peste están íntimamente ligadas.

En efecto, la tendencia sería pensar que la existencia humana está apestada, pero en realidad, siempre según Camus, lo que ocurre es que la existencia es propiamente la peste. El hombre, tal como hemos visto, no es más que ignorante, y esto cuando tiene uso de razón, y por lo tanto el mal en el hombre proviene no de su esencia, sino de su existencia. En La peste hay un personaje curioso, un viejo español asmático, tremendamente lúcido a pesar de su poca instrucción, que resume esto ya en las últimas páginas del libro: "¿Pero qué quiere decir la peste? Es la vida, y nada más" (77).

#### 4/ El mal como justificación del ateísmo.

Debiendo estudiar el problema de Dios en Camus, nos podríamos preguntar si este apartado no estaría mejor en su sitio en el capítulo sobre el ateísmo. Ciertamente no estaría fuera de lugar en absoluto en tal caso, pero hay un hecho bastante evidente, y es que para Camus el problema del

mal es mucho más preocupante que el tema de Dios, y por lo tanto parece más propio dar un relieve mayor a este primer problema. Por otra parte, situando este apartado al final del capítulo dedicado al mal y justo antes del capítulo que estudia el tema de Dios, se reduce en gran medida la alternativa planteada, puesto que así queda este apartado como puente necesario entre estos dos capítulos.

Partimos pues del presupuesto de que Camus no es creyente y se trata de establecer la relación que existe entre esta no creencia y el problema del mal. Podemos adelantar que, si bien el mal no ha sido la causa de la pérdida de la fe en Camus, sí que es la razón principal que le une al ateísmo. No se quiere decir con esto que en caso de no existir este agudo problema nuestro autor tendría fe, sino que, en caso de plantearse racionalmente la existencia de Dios, el obstáculo más importante que se interpondría sería sin duda este problema. Ya hemos visto en el apartado sobre la arbitrariedad que el mal supone a la vez una arbitrariedad divina y una arbitrariedad humana, y ya se indicaba que el arbitrario divino era mucho más grave que el humano ya que el hombre, según lo que hemos dicho ya, peca sobre todo por ignorancia y por error, mientras que a Dios se le supone omnipotente y omnisciente.

Nos encontramos pues con que, si bien Camus no pretende imputar toda la responsabilidad del mal a la divinidad, al menos le hace corresponder la mayor parte de esta responsabilidad. Además, a pesar de que Cristo ha venido al mundo precisamente a resolver los problemas de la muerte y del mal, el cristianismo no ha conseguido mantener la esperanza de los hombres y servirles de consuelo. Esto se encuentra expresado en L'homme révolté, pero no referido solo al rebelde, sino al conjunto del pueblo trabajador: "Hay un mal, sin duda, que los hombres acumulan en su deseo desenfrenado de unidad. Pero otro mal está en el origen de este movimiento desordenado. Ante este mal, ante la muerte, el hombre, en lo más profundo de sí mismo, pide justicia. El cristianismo histórico sólo ha respondido a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y después de la vida eterna, que exige la fe. Pero el sufrimiento gasta la esperanza y la fe, se queda entonces solitaria, y sin explicación. Las muchedumbres del trabajo, cansadas de sufrir y de morir, son muchedumbres sin dios. Nuestro sitio está entonces a su lado, lejos de los antiguos y de los nuevos doctores" (78).

Como vemos, Camus se pronuncia como perteneciente al grupo de los no creyentes que, según afirma, forman mayoría. Aquí hace una acusación contra el cristianismo, declarándose incapaz, de

---

(78) L'homme révolté. Essais, p. 706.

solucionar el problema del mal. Le reprocha que remite para el más allá la curación del mal y de la muerte, cuando de hecho se padecen en la historia. Pero no hay que pensar que Camus cae en la tentación de adherirse al materialismo, pues para él esta corriente tampoco es capaz de solucionar el problema, aunque también cree poder responder a todas las preguntas que se plantea el hombre. Es sabido que los materialistas, a base de incrementar la importancia de la materia y de hacer de ella una sustancia eterna, increada y omnipresente, es decir, dándole atributos divinos, no hacen prácticamente más que cambiar el nombre de Dios por el de materia, o al menos se acercan mucho a ello. Así pues, si el fallo del cristianismo consiste en dejar para otro mundo la solución de los problemas de éste, el materialismo aumenta el campo de la muerte histórica y lo deja además sin justificación, a no ser en el futuro, lo cual a su vez también exige una cierta fe. Tanto en un caso como en otro habría que esperar para encontrar satisfacción, pero la espera se hace insostenible porque mientras tanto los inocentes siguen sufriendo y muriendo.

Como ha sucedido repetidas veces a lo largo de la historia, el mal presenta como una paradoja ante la creación divina. En efecto, si Dios es todopoderoso y consciente el mal, entonces es que es perverso. Pero si Dios no tiene la culpa de la exis-

tiencia del mal o no puede remediarlo, entonces no tiene poder ninguno. Este es uno de los problemas con que se enfrenta el rebelde cuando busca una justificación para sus acciones: "Se le objetará el mal, y la paradoja de un Dios todopoderoso y cruel, o bondadoso y estéril" (79). La objeción no es en absoluto original y Camus tampoco pretende que lo sea, pero la verdad es que es casi inevitable que se planteen a los hombres y que éstos no encuentren respuesta satisfactoria. Se podría alegar por ejemplo que es un error querer ligar a Dios con el mal, puesto que Dios es una realidad metafísica y el mal es una realidad ética, sociológica y psicológica; pero esta argumentación no es evidentemente de talla a contentar a la inmensa mayoría de los hombres, desconocedores del sentido de estos términos. Y aún admitiendo que Dios y el mal son realidades situadas en distintos planos, ¿es suficiente esto para desligarlos por completo?

El mecanismo de la rebeldía contra Dios es analizado por Camus en L'homme révolté poniendo como ilustración el caso de Iván Karamázov. Hay que señalar que Camus le debe mucho a Dostoyevski y que muchos de los temas que preocupan a Camus pueden encontrarse ya expuestos en las obras del escritor ruso. Es curioso advertir que los comentaristas de

---

(79) Op. cit., p. 690.

Camus no insisten en absoluto en esta deuda a pesar de su evidencia, ya que además encontramos frecuentes alusiones a los personajes de Dostoyevski, y que Camus adaptó su obra Los posesos para el teatro.

Así pues, tenemos que Iván Karamázov encuentra que la condena que pesa sobre los hombres es injusta, y entonces no niega absolutamente la existencia de Dios, pero se rebela contra él prefiriéndole la justicia, es decir un valor moral. Lo que despierta la indignación de Iván Karamázov es la existencia del mal consentido por Dios. En este caso no se trata a Dios de igual a igual como habían hecho algunos románticos al discutir la condena de los hombres. Con Iván se trata de un juicio a la divinidad: "Si el mal es necesario para la creación divina, entonces esta creación es inaceptable. Iván ya no se referirá a este Dios misterioso, sino a un principio más alto: que es la justicia. Inaugura la empresa esencial de la rebeldía que consiste en sustituir al reino de la gracia el de la justicia" (80). Esto supone también iniciar un ataque contra el cristianismo, pues Iván se niega a reconocer a Dios como principio de amor. No acepta el sufrimiento sea necesario para la adquisición de la verdad, que es lo que nos parece indicar el cristianismo.

La rebeldía de Iván Karamázov llega hasta tal punto que está dispuesto a mantenerla aún cuan-

---

(80) Op. cit., p. 465.

do se diese cuenta de no tener razón, es decir que aunque estuviese convencido que el mal es necesario en la creación, seguirá sin aceptarla. El mal, el sufrimiento, la muerte de los inocentes son un precio demasiado elevado incluso para la vida eterna. Iván niega que haya una verdad, pero esta verdad es inaceptable porque es injusta.

En este caso no tenemos propiamente un caso de ateísmo, ya que Iván no niega propiamente la existencia de Dios, sino que ante todo no acepta su creación. No obstante, el caso de Iván Karamázov, que posiblemente representa el del propio Dostoyevski, y el de todos los que piensan de manera similar, es un ejemplo clarísimo del tremendo obstáculo que supone el mal ante las relaciones entre los hombres y Dios. Poco importa entonces que el resultado sea una rebeldía contra Dios, un antiteísmo, un ateísmo o una increencia. De hecho, este caso no corresponde al de Camus, pues éste lo que hace es prescindir de Dios. No puede plantarse el caso de aceptar o no una vida inmortal aún a costa del sufrimiento puesto que no cree en tal posibilidad.

Queda pues establecido que para Camus el problema del mal es el verdadero nudo que le ata al ateísmo. Igualmente, éste es el principal reproche que le hace al cristianismo, que se hace a sí misma, aún contando con elementos muy positivos, una creencia inaceptable. Así, ante los cristianos,

Camus puede defenderse de que le acusen a su vez de pesimismo: "No soy yo el que ha pronunciado este Nemo bonus, ni la condena de los niños sin bautizar. No he sido yo quien ha dicho que el hombre era incapaz de salvarse solo y que desde el fondo de su rebajamiento no había más esperanza que la gracia de Dios" (81). Encontramos en estas palabras, dichas en una conferencia pronunciada en un convento de dominicos en el año 1948, las acusaciones de Camus al cristianismo. Esto no quita que considere que el ser cristiano comporte un gran mérito, pues es realmente difícil conservar la fe cuando hay que enfrentarse con problemas tan graves y con contradicciones tan patentes.

Ya advertimos aquí una cita agustiniana, lo cual no es de extrañar según lo que ya explicamos sobre la memoria de Camus para obtener el certificado de estudios superiores. No cabe duda entonces que San Agustín es el autor cristiano que mejor conoce Camus, e incluso se podría decir que éste tiene algo de común con el santo de Hipona. Pero nos referimos evidentemente al San Agustín de antes de la conversión, el que decía: "Buscaba de dónde venía el mal y no hallaba la solución." A Camus le preocupa también hondamente el problema del mal, pero no sólo no adopta el camino de San Agustín, sino que al contrario contribuye a dis-

---

(81) Actuelles I. Essais, pp. 373-4.



tanciarle definitivamente del cristianismo. En vida de Camus algunos autores quisieron ver en él, según el contenido de sus obras, un acercamiento al cristianismo. Esta afirmación resulta exagerada, siendo los argumentos aportados demasiado débiles y objetivos pues nada permite asegurar firmemente tal idea. Ahora bien, aún admitiendo que Camus se hubiese acercado al cristianismo, y que por lo tanto hubiese depuesto su ateísmo o increencia, el problema del mal siempre se habría interpuesto y hubiese resultado el obstáculo infranqueable.

### C/ El tema de Dios.

Como ya es sabido sobradamente, Camus es un autor no creyente, y por lo tanto cuando hablamos aquí del tema de Dios es de suponer que no se va a tratar del concepto y de la naturaleza de Dios según el pensamiento de Camus, aun suponiendo que nuestro autor diese semejante tratamiento filosófico a los problemas por él planteados. Trataremos en cambio de averiguar cual es la auténtica postura de Camus ante este tema y cual es la repercusión en su obra. Cuando decimos de alguien que no es creyente o que no tiene fe, hacemos una definición negativa de bastante amplitud, pues la circunstancia de creer o no en una divinidad superior ya implica muchos presupuestos y consecuencias. Pero dentro de la fe pueden haber muchas clases y muchos matices, según se concebía la naturaleza de Dios o según la creencia particular o religión que se tenga. Igualmente, la idea de no creencia no encierra una actitud unívoca, sino que supone varios grados de radicalidad en la postura indicada o al menos diferencias de actitud frente al problema.

Un tema evidentemente ligado con el de Dios es el de la religión, y por ello no está de más estudiar

dentro de este capítulo el concepto de religión según Camus. Se engloba dentro de este apartado al cristianismo, por ser la religión con la que nuestro autor se encuentra casi constantemente, pero no se agota aquí el tema, puesto que volveremos a hablar del cristianismo en cuanto fenómeno social y no en cuanto relación con Dios. Al no ser Camus un estudioso de las religiones, es forzoso que cuando hable de religión en general se esté refiriendo a esté pensando en el cristianismo.

Sobre las relaciones entre el mal y el ateísmo en Camus ya hemos hablado en el último apartado del capítulo anterior. Aunque hemos juzgado preferible colocar este tema en el capítulo dedicado al mal, no hemos de olvidar que también es un tema importante que igualmente podría encontrar su lugar en estas otras páginas.

#### 1/ Antiteísmo, ateísmo e increencia.

Al poner como título de este apartado tres términos con cierta relación entre sí y con el punto común de estar opuestos al término de creencia, parecería que se trata de tres estados sucesivos por los que ha pasado Camus. En realidad no es así, sino que se trata de sustantivos correspondientes a otros tantos adjetivos con los que ha sido calificado Camus,

se ha dicho en efecto que era antiteísta, que era ateo y que era un increyente. Como estos términos no son equivalentes entre ellos, se trataría de establecer cuál de ellos corresponde exactamente al pensamiento de Camus, si es en que alguno se le puede encasillar.

El término "antiteísta" (anti-theist) es empleado por Quentin Lauer en su interesante artículo sobre la rebeldía en Camus. Concretamente, dice lo siguiente: "Se ve uno forzado a la paradójica afirmación de que Camus no es verdaderamente un "ateo", sino solamente un "antiteísta" (82). Esta afirmación, ciertamente paradójica, la basa este autor en que la oposición de Camus no es contra Dios, sino principalmente contra la creencia en Dios, a la que considera como una vía de escape ante la realidad. Prosigue Lauer diciendo que el problema no radica en que no hay Dios, sino en que debemos afrontar la faz oscura de la vida como si no existiera. Camus pediría el valor de enfrentarse con la vida sin la comodidad de una creencia o de una esperanza, en la cual vería una negativa de luchar contra el mal que hay en el mundo. Buscar un refugio contra él equivaldría a un instintivo rechazo de todo valor que privaría a la vida de toda su trágica intensidad.

El término "antiteísta" nos parece impropio referido a Camus porque entendemos que el antiteísmo

---

(82) LAUER; Q. "Albert Camus: The revolt against absurdity". Thought vol. XXV, nº 40, Spring 1960: P. 41.

supone una actitud positivamente opuesta a Dios, y no meramente de prescindir de El. El antiteísta es propiamente el que se esfuerza en probar la inexistencia de Dios o que lucha contra la creencia activamente. Este no es, con toda seguridad, el caso de Camus pues éste en ningún caso ha intentado demostrar la inexistencia de Dios ni ha hecho de su falta de fe una bandera o una toma de posición agresiva. Ahora bien, tal como podemos comprobar, tampoco es esto lo que nos dice Lauer, con lo cual deducimos que emplea el término con un significado distinto al que nosotros entendemos. Hay que admitir que tiene razón al decir que el problema en Camus se centra más en la creencia en Dios que en Dios mismo, pero tampoco se puede reducir todo este tema en esta breve exposición; sino que hay que profundizarlo y matizarlo más.

Otro autor que utiliza el término "antiteísmo" es Francis Jeanson en su polémico artículo de crítica de L'homme révolté. Este artículo fue efectivamente polémico porque su publicación en 1952 en "Les Temps modernes" tuvo como respuesta una réplica molesta de Camus dirigida al director de tal revista, es decir Jean-Paul Sartre. Este a su vez respondió con un artículo todavía más largo en la misma revista, provocando una ruptura total entre Sartre y Camus. Nunca llegaron a reconciliarse, aunque Sartre publicó un

elogio fúnebre muy positivo de Camus a los pocos días de su muerte. Pues bien, como decía antes de este paréntesis, Jeanson dice de Camus que no es ateo, sino que es un antiteísta, aunque éste precisa algo más y añade que es un "antiteísta pasivo" (83). Jeanson se basa para afirmar que Camus no es ateo, en que éste no niega a Dios (al menos en L'homme révolté) y tampoco quiere vencerle en lucha desigual, sino que quiere permanecer en constante rebeldía contra él, sabiendo que no puede triunfar.

Creemos que en este punto hay que objetarle a Jeanson dos cosas. En primer lugar confunde totalmente a Camus con el hombre rebelde retratado en la obra. Si bien su análisis es perfectamente adecuado para el rebelde teórico, no se le puede aplicar sin más a Camus, identificándolo una vez más totalmente con su obra, al igual que se le había hecho con Le Mythe de Sisyphe. En segundo lugar, el apelativo de "antiteísmo pasivo" nos parece una contradictio in terminis, ya que precisamente habíamos definido el antiteísmo como una increencia activa, como un ateísmo agresivo. Por lo tanto, según lo que llevamos dicho, no se puede decir que Camus sea antiteísta, ni aún cuando se le dé un matiz menos grave diciendo que es un antiteísta pasivo.

---

(83) JEANSON, F. "Albert Camus ou l'âme révoltée".

Les Temps modernes n° 79, mai  
1952. P. 2085.

El término "ateo" es sin duda el más empleado, pero ello se debe principalmente a que es una palabra de uso mucho más general, aplicándose muchas veces a toda clase de formas de carencia de fe o incluso de indiferencia. Propiamente, podríamos decir que el ateísmo es una postura que excluye a Dios del conjunto de la estructura de un pensamiento. No se trata de una mera indiferencia que ni siquiera llega a plantearse el problema de Dios, despreocupándose por completo de este tema. Tampoco es el antiteísmo que, como ya hemos dicho, implica una actitud más radical y comprometida. Ahora bien, tampoco hay que pensar que el ateísmo es una actitud meramente pasiva, pues en este caso también se afirma algo, que es la inexistencia de Dios. Ahora bien, esta no existencia se da por supuesta y no es necesario esforzarse en demostrarla ni tampoco convencer a los demás de tal opinión.

Debido entonces a esta general aceptación del término ateísmo, son gran número los autores que, no profundizando demasiado en el tema, hablan de Camus como un pensador o literato ateo. Queda por saber hasta que punto tienen razón. Si hacemos un repaso por orden cronológico de las obras de Camus nos encontramos con afirmaciones indudablemente de corte

ateo en Noces, obra juvenil anterior a la guerra mundial y a la enfermedad de Camus.

Es pues una obra llena de optimismo, de entusiasmo ante la vida y la naturaleza, en la que en vano buscaríamos una rebeldía contra un Dios causante o consentidor del mal. Encontramos en cambio afirmaciones de un tono completamente distinto. "La llama negra que desde Cimabue a Francesca los pintores italianos han elevado entre los paisajes toscanos como la protesta lúcida del hombre arrojado sobre una tierra cuyo esplendor y cuya luz le hablan sin cesar de un Dios que no existe" (84). Se trata aquí, como vemos, de una afirmación categórica y directa, pero a la vez completamente desprovista de apasionamientos. Se da por sentado que Dios no existe, pero ya no se insiste más sobre este tema. No hay ningún intento de probar esta inexistencia, y ni siquiera de convencer. Cuando se habla del paisaje cautivador y de la luz incomparable de Toscana no se pretende que sean pruebas o evidencias contra Dios, sino que al contrario Camus admite que todo esto habla en favor de su existencia, ya que nada puede hacer pensar más en una creación divina.

Así pues, en esta obra podemos hablar ciertamente de un Camus ateo. Hay que pensar que se trata

---

(84) Noces. Essais, p. 80.



del Camus joven, antes de la agravación de su enfermedad, de la guerra mundial y también antes de ser expulsado de su ciudad por las autoridades a causa de su colaboración demasiado comprometida en el periódico "Alger Républicain". Sabemos que Camus conoció la pobreza durante su infancia y su adolescencia, pero no la miseria extrema, y parece ser que esta pobreza no fue nunca para él un obstáculo insuperable ni un elemento condicionante de su persona. Por otra parte, tenemos a un joven de padre obrero y madre analfabeta que, gracias a su maestro Louis Germain y a su profesor del liceo Jean Gremier, ha conseguido llevar a cabo unos estudios insólitos en su ambiente. Y, sobre todo, el joven Camus es un enamorado del deporte y de la vida al aire libre; es miembro del equipo de fútbol universitario de Argel y es muy aficionado a los baños de mar y de sol, elementos ambos que suelen tener un papel importante en sus obras.

Aunque en 1938, fecha en que escribe Noces, Camus ya ha resentido los primeros ataques de su enfermedad y siente preocupación por la situación internacional, no cabe duda que está en pleno entusiasmo juvenil y con sus sentidos centrados en la naturaleza y en su cuerpo, que es lo que le hace disfrutar, sentir la vida y lo único que parece tener

un sentido. Lo que tiene a mano, aquello con lo que goza bastan para satisfacer sus inquietudes, Camus se encuentra a gusto en este mundo y no necesita buscar más allá. No hay en su actitud ningún interés doctrinal ni proselitista, ni tampoco se trata de un rechazo. El joven Camus encuentra satisfactorio este mundo, y por lo tanto no tiene por qué pensar en otro mundo hipotético: "Porque amo demasiado a la vida para no ser egoísta. ¿Qué me importa la eternidad?" (85).

Tenemos pues en Noces, sobre todo en la primera parte "Noces à Tipasa", un canto a la naturaleza, al abrazo corporal entre el hombre y la experiencia sensible. Así Camus celebra sus nupcias con la única realidad segura, es decir el universo. Se siente feliz ante el sol y el mar, disfrutando de su cuerpo con olor a sal y del aroma de los lentiscos. No siente así ninguna necesidad de un más allá. En otra de las partes del libro ("L'été à Alger"), Camus nos describe la juventud de Argel y de Orán, que gustan de los placeres sencillos y sin problemas, que no se preocupan de hacer obras durables. Son gente que en pocos años agotan todas las experiencias de la vida: mientras son jóvenes todo son baños en las playas, bailes, citas amorosas, juegos. Pero pronto se ponen

---

(85) Op. cit., p. 65.

a trabajar, se casan y ya no tienen más que esperar la muerte, mientras otra generación les sustituye en esta vida en busca de la dicha sensible. Pues bien, vemos que Camus los comprende y los aprueba, hasta tal punto que muchos de los personajes de sus obras (Meursault, María, de L'étranger, Patrice Mersault, de La mort Heureuse, Martha, de Le malentendu, etc.) se parecen a estos jóvenes argelinos que queman sus vidas en poco tiempo. También los habitantes de Orán antes de la epidemia, nos son descritos así en La peste, al igual que en "Le Minotaure ou la halte d'Oran", uno de los breves relatos que componen L'été.

En todas estas obras comprobamos que Camus siente una cierta admiración incluso hacia este tipo de personas, que saben ser felices sin grandes complicaciones, disfrutando al máximo de los placeres más sencillos, sin ambiciones desmesuradas que sólo podrían comprometer su propia felicidad y la ajena. Es una sabiduría de indudable raigambre helénica o al menos mediterránea, pues no cabe duda que los elementos contribuyen poderosamente a esta mística del cuerpo y que los fríos y las brumas son más propicios al pensamiento racional profundo. En resumen, encontramos que en el joven Camus el mundo presente se le aparece tan palpable y evidente que agota toda la realidad y constituye el único ámbito de la creencia. Así llega a exclamar, parodiando

una frase del Evangelio según san Juan: "En esta hora, todo mi reino es de este mundo" (86).

Ahora bien, hasta el momento hemos hablado de la primera época de Camus, la de su juventud y sus primeros escritos. En esta etapa reconocemos que se puede hablar de ateísmo, aunque sin estar claramente formulado, y mucho menos sistematizado. Sin embargo, en el resto de la obra de Camus, es decir la parte con mucho más significativa e importante, ya no se puede hacer esta afirmación, al menos si queremos atenernos a un cierto rigor terminológico. Ya hemos dicho que la palabra "ateísmo" se emplea con carácter general cuando se quiere expresar cualquier tipo de actitud opuesta a la creencia o a la fe. De hecho, la hemos empleado en el apartado dedicado al mal como justificaciones del ateísmo, pero en este caso, en el que buscamos la auténtica naturaleza de la postura camusiana ante Dios, no podemos contentarnos con términos de uso general.

Así pues encontramos que después de la época de L'envers et l'endroit y de Noces ya no aparece esta misma actitud del joven Camus. Después de gozar de los placeres de la naturaleza y el cuerpo, Camus va a descubrir, a través de su enfermedad, del exilio y de

---

(86) L'envers et l'endroit. Essais, p. 49.

la guerra mundial, el absurdo y el mal, que trastocarán su visión del mundo. En consecuencia, la actitud frente a Dios tampoco es la misma. Frases como las anteriormente citadas ya no se van a encontrar, y hay que resaltar que el valor de éstas es innegable, ya que son autobiográficas y por lo tanto su sentido está claro. Cuando se trata de interpretaciones se puede dudar siempre si se ha acertado en la visión que se ha dado. Sobre el tema de Dios de poco nos sirve el compendio L'été, que es efectivamente posterior, aunque se compone de escritos de fechas muy dispares, y que contiene muchos datos autobiográficos. Del resto de las obras podemos sacar abundante material, pero su manejo es evidentemente más difícil. De la dificultad de su interpretación tenemos pruebas palpables si comparamos los libros o artículos que se ocupan de este tema, en los que observamos divergencias e incluso contradicciones importantes.

Ahora bien, disponemos de entrevistas o cartas en las que el propio Camus nos habla directamente de sí mismo y de su pensamiento, lo cual puede ser de gran utilidad para aclarar algunos puntos. Así tenemos una declaración importante para el tema que nos ocupa: "No creo en Dios, pero sin embargo no soy ateo -y, de acuerdo con Benjamin Constant, en-

cuentro que la irreligión tiene algo de vulgar y de usado" (87). Tenemos pues que el mismo Camus declara no ser ateo, lo cual coincide con lo que acabamos de decir. Entonces, si ya hemos eliminado las posibilidades del antiteísmo y del ateísmo, sólo nos queda el último término de los tres que barajábamos, es decir la increencia.

No se trata, por supuesto, de aceptar esta tercera solución solamente por eliminación, sino que al contrario habrá que hacer un detallado análisis y delimitación de esta postura. Con ello a la vez se irá eliminando la posibilidad del ateísmo, que aun no ha quedado del todo explicada. Pero justificando una de ellas se irá excluyendo la otra forzosamente.

Una primera distinción que hay que hacer es entre los términos "incredulidad" e "increencia". Se trata, al menos en este caso, de términos sinónimos, pero debemos rechazar el primero de ellos. En primer lugar, se advierte en tal palabra una cierta connotación despectiva, como si emitiéramos un juicio de valor negativo respecto a los que tienen tal postura. No puede ser nuestro propósito evidentemente dar preferencia o mayor valor a una actitud respecto a las demás. En segundo lugar, la incredulidad parece referirse a un ámbito mucho más amplio, es decir que equivaldría a una incapacidad o difi-

---

(87) Citado por Jean GRENIER en el prólogo a Théâtre, récits, nouvelles. P. XI.

cultad de creer aquello que no percibimos por los sentidos o que nos es irrefutablemente probado, pero no sólo referente a Dios, sino a toda clase de cosas. En cambio, el término "increencia" se refiere específicamente a la falta de credulidad en el ámbito religioso.

Podemos pues adelantar que, desde nuestro punto de vista, la postura de Camus ante Dios es una increencia. Hay que insistir en que Camus es todo menos un dogmático, y por lo tanto su actitud es totalmente personal y ante todo vivencial. No proviene primordialmente de un razonamiento profundo de corte filosófico, sino más bien de una reflexión acompasada al ritmo de su existencia, ilustrada con sus experiencias y su visión del mundo. Así Camus, siempre que habla de su increencia, lo hace en primera persona, consciente de que su postura no tiene por qué ser universal. Por otra parte, nunca intenta convencer a nadie de su verdad y, aunque nunca niega su actitud y además se transparenta perfectamente en sus obras, no hace alarde de ello ni pretende demostrar su superioridad.

Ahora bien, si la postura de Camus es una increencia, debemos precisar más y decir que es concretamente, siguiendo un término empleado por él, una "increencia apasionada". Así nos explica en qué consiste esta "incroyance passionnée": "La increencia

contemporánea ya no se apoya sobre la ciencia como a finales del siglo pasado. Niega a la vez ciencia y religión. Ya no es el escepticismo de la razón frente al milagro. Es una increencia apasionada" (88). En el caso de Camus, esto quiere decir que llevaba esta increencia sin haberla escogido, y que no estaba del todo tranquilo dentro de ella, que la vivía con un cierto desasosiego. De hecho, Camus no fue nunca un indiferente en materia de religión, sino que ésta estuvo siempre presente entre sus inquietudes. Su increencia no era una vía muerta en la que acababan todos los problemas que podrían plantear los temas de Dios y de la religión, sino que al contrario le colocaba en una posición incómoda e inestable. En efecto, hay que pensar que, si se prescinde de Dios, se pierden muchos puntos de apoyo, muchas posibilidades de explicaciones y de consuelos. Una solución fácil a la situación creada por semejante supresión consiste en refugiarse en el materialismo, es decir la postura contraria. Pero ya sabemos que el materialismo absoluto tampoco satisfacía a Camus.

Una posición intermedia es la más difícil de mantener, pues se ve uno inclinado hacia una u otra postura extrema, llegando a crear dudas y oscilaciones. Pero, de hecho, la actitud de Camus estaba tan

---

(88) Portrait d'un élu. Essais, p. 1602, nota.



alejada del ateísmo como de la indiferencia, a la vez que no se trataba de un creyente. Ahora bien, si se examinan atentamente las obras de Camus, podríamos decir que siente más atracción por la religión que por la irreligión. En efecto, ya hemos dicho que el tema de su memoria para el certificado de estudios superiores era Metafísica Cristiana y neoplatonismo. Por otra parte, Camus leyó solo y cuidadosamente la Biblia, y advertimos un buen conocimiento de las Escrituras en sus obras, sobre todo en Les Justes, L'Exil et le royaume y La Chute. En ellas encontramos frecuentes citas bíblicas y una extrema facilidad para hablar el lenguaje de la Biblia.

Pero Camus no tenía la seguridad del hombre de fe y tampoco la del ateo. Estuvo tentado ciertamente, ante la incomodidad de su postura, por el ateísmo, tal como parece desprenderse de su obra Remarques sur la révolte, posterior a Le Mythe de Sisyphe, y anterior a L'homme révolté. Pero en esta última obra hace unos análisis más profundos que le hacen perder su prestigio al ateísmo. No es que llegue a reconocer la existencia de Dios, pero al menos admite que no puede abolirlo. Camus hace en este libro como una pequeña historia de la negación de Dios, en tanto que estudio de la rebeldía metafísica, tal como veremos más detalladamente en el capítulo dedicado a la

rebeldía. Pero aquí podemos adelantar que en L'homme révolté el ateísmo no queda del todo bien parado, y esto es seguramente una de las causas principales que hicieron que esta obra fuera duramente criticada por los intelectuales de izquierdas.

¿Hay que pensar que en Camus ha habido un acercamiento progresivo hacia la fe? Ya hemos dicho que hay una diferencia de actitud entre las obras anteriores a la guerra y las posteriores. Hemos citado el ateísmo patente en L'Envers et l'endroit y en Noces, y podemos añadir la violencia con que Meursault rechaza el consuelo de la religión en vísperas de su muerte. También es notable la crudeza con que Camus pinta el silencio divino en Le malentendu, cuando, justo antes de caer el telón, Dios, personificado por el viejo criado silencioso, se niega totalmente a prestarle a María la ayuda que implora. En cambio, posteriormente, vemos cómo Camus trata con más respeto y cuidado los temas religiosos, e incluso, al final de su vida, muchos pensaron en una posible conversión.

Otro elemento que hace pensar en una cercanía de Camus en la fe es su sentido de lo sagrado, que nunca ha ocultado: "Tengo conciencia de lo sagrado, del misterio que hay en el hombre, y no veo por qué

no confesaría la emoción que siento ante Cristo y su enseñanza" (89). Esto lo dijo a la vuelta de Estocolmo, después de recoger su Premio Nobel de Literatura de 1957. Poco tiempo después declaraba en una entrevista con Jean-Claude Brisville, que le pedía que precisara su pensamiento respecto a Dios sin la inmortalidad del alma: "Tengo el sentimiento de lo sagrado y no creo en la vida futura. Esto es todo" (90). Si bien es cierto que estas declaraciones pertenecen al final de su vida, podemos encontrar el tema de lo sagrado tratado en algunas ocasiones en L'homme révolté, y ciertamente podemos rastrear este sentimiento a lo largo de casi toda la obra de Camus.

Un texto muy importante para el estudio que estamos haciendo es el de una exposición hecha en el convento de dominicos de Latour- Maubourg en 1948, que recibe el título de L'incroyant et les chrétiens y que está incluida en el compendio Actuelles I. Empieza afirmando que, aunque no comparte las convicciones de los cristianos, al menos no pretende decir que el cristianismo sea una cosa fácil y desde luego no quiere exigir del cristiano más de lo que se

---

(89) Citado por Roger QUILLIOT en Essais, p. 1615.

(90) Op. cit., p. 1923.

le debe exigir a un hombre de su tiempo, y seguidamente añade: "Quiero declarar también que, no sintiéndome en posesión de ninguna verdad absoluta y de ningún mensaje, no partiré nunca del principio de que la verdad cristiana es ilusoria, sino solamente del hecho de que no he podido entrar en ella" (91). Como vemos Camus no se declara en absoluto el enemigo del cristianismo, y explica que él no ha abandonado el cristianismo, sino que sencillamente siempre ha estado fuera de él.

Notamos pues en Camus, según este texto y varios otros testimonios que se podrían citar, una cierta simpatía hacia el cristianismo e incluso una veneración hacia la persona de Cristo, como acabamos de ver en el texto (89). Toda esta serie de circunstancias, incluido el dominio bíblico de Camus, han hecho hablar a veces de él como un cristiano fallido, fama debida en gran parte a los artículos de Jean du Rostu "Un Pascal sans Christ". Por otra parte, las disputas de Camus con intelectuales como Sartre, Aragon y Merleau-Ponty dieron que pensar que se alejaba cada vez más ideológicamente de los intelectuales de izquierda. A raíz de la publicación de L'homme révolté y posteriormente con la otorgación del Premio Nobel, Camus fué duramente criticado por las izquierdas, lo cual aprovecharon las derechas

---

(91) Actuelles I. Essais, p. 371.

para tratar de encajarlo en sus filas.

Por último, al final de su vida, sus inquietudes "cristianas" parecieron acentuarse. Muchos creyeron adivinarlo con la lectura de su último libro La chute que, si bien es terriblemente ambiguo, contiene temas cristianos, la culpa, el pecado, el juicio, la condenación, la penitencia, como problemas fundamentales. También chocó bastante la adaptación de la obra de teatro Requiem for a nun, de William Faulkner. Sabido es que Camus adaptó varias obras teatrales, como por ejemplo Los Poseídos de Dostoyewski y El caballero de Olmedo, de Lope de Vega. El hecho de adaptar la obra de Faulkner no tenía nada de extraño pues, pero lo que llamó la atención fue que esta obra fuera claramente cristiana, aunque es curioso advertir que casi nadie le prestó atención a que tradujera también La devoción a la cruz, de Calderón de la Barca.

Todo esto ha dado pie a que algunos autores, entre los que podemos citar a Paul Viallaneix y a Charles Moeller como más significativos, hayan considerado a Camus como un casi cristiano, como alguien que, empujado por sus constantes inquietudes, se acercaba cada vez más al cristianismo y que hubiera franqueado el pequeño espacio que le separaba de él de no haberse interpuesto su inesperada y brutal muerte. Los autores cristianos, en efecto, tienden a considerar

a Camus como uno de los suyos, al menos en potencia, así como los marxistas lo han rechazado totalmente.

Ahora bien, no podemos estar de acuerdo con esta corriente, tal como se va a tratar de explicar. En primer lugar, el hecho de haber adaptado una o dos obras cristianas no significa en absoluto que se crea en Dios, al igual que, tal como decía con gran sentido del humor el mismo Camus, el hecho de haber adaptado una tragedia griega no tiene por qué hacer pensar que se cree en Zeus. En el caso de La chute su ambigüedad profunda hace que pueda verse en ella una obra tendente al cristianismo, pero igualmente podría ser tomada como una crítica a éste, de modo que no puede aportarse como una prueba irrefutable.

Es innegable que Camus no estaba lejos del universo cristiano y que no era en absoluto anticristiano, pero sin embargo su pensamiento era anticristiano. Durante toda su vida estuvo buscándole un sustituto al cristianismo, debatiéndose en medio de problemas imposibles de resolver. Uno de ellos es el de la santidad sin Dios, una obsesión permanente de Camus, a la que no llegó a encontrar una solución satisfactoria. Este problema nos revela a la vez la índole religiosa de las preocupaciones de Camus y también su negativa consciente de recurrir a Dios. El problema es arduo, pues es prácticamente incom-

previsible la santidad sin la gracia divina. Habría que recurrir entonces a la moral, topándonos entonces con el no menos difícil problema de la fundamentación de la moral, agravado por el hecho de que hemos renunciado previamente a Dios. La moral se queda corta entonces y nos queda como único elemento en qué basar la santidad sin Dios la fraternidad humana. Ni que decir tiene que esta actitud por muy elevada que sea, no puede llegar nunca a tener una base sólida.

Si bien, como ya hemos dicho anteriormente, hay algunos autores cristianos que tratan de convencernos de que Camus, de haber vivido algún tiempo más, hubiera llegado a convertirse al cristianismo o al menos se hubiera acercado a él casi completamente. En cambio, el dominico padre Bruckberger, el famoso capellán de la "résistance", que conoció a Camus durante la guerra, aún reconociendo el carácter cristiano de muchas de las preocupaciones de Camus, por no decir casi todas, no cae en la tentación de atribuirle un cristianismo larvado y en vías de expansión (92). Creemos que su punto de vista es el más acertado y es de alabar su imparcialidad, tratándose de un religioso, al no tratar de hacer de Camus lo que no era, es decir un cristiano en ciernes.

---

(92) BRUCKBERGER, R.-L. "Une image radieuse". En: Hommage à Albert Camus, pp. 506-521.

Por lo tanto nos quedamos con la increencia apasionada, que es el término que creemos define mejor el sentir de Camus. Este era una persona con un profundo sentido de lo sagrado, con hondas preocupaciones de raigambre cristiana y que reconocía sin pudor que sentía una profunda emoción ante la persona de Cristo y su enseñanza. Pero por otra parte no aceptaba la creación divina, se sublevaba contra un mundo injusto en el que niños inocentes son torturados y mueren. Camus sólo hubiera podido creer si no existiese el mal, porque aún cuando éste hubiera disminuido o incluso desaparecido, no habría podido reconciliarse con un Creador que había consentido este mal, aunque fuese por un breve espacio de tiempo.

Camus es ciertamente uno de los autores no creyentes que más cerca está del cristianismo, pero si un espacio muy estrecho le separa de la creencia, éste es muy profundo y por entero insalvable. Esto sitúa a Camus en una posición poco envidiable, sometido a tendencias contrarias y sin lugar a encontrar una respuesta a las preguntas que no dejaba de plantearse. Es indudable que la postura del no creyente es más incómoda que la del creyente, pues aquel se cierra una vía de escape ante las dudas y las incertidumbres. Porque además Camus, al estar relativamente cerca del cristianismo, se había alejado total-



mente del materialismo, el cual le podía haber dado una base para aceptar ciertas explicaciones a los problemas por él planteados.

## 2/ Concepto de religión.

Siendo Camus un autor increyente, es ocioso precisar que no practica ni comulga con ninguna religión. Ahora bien, eso no quiere decir que no se haya preocupado por esta cuestión y que carezca por completo de ideas a este respecto. Ya hemos dicho que Camus no era un antiteísta ni un ateo y que, a pesar de no ser cristiano, poseía el sentido de lo sagrado y sentía un profundo respeto por la persona de Cristo. Camus tendrá pues mayor preocupación por los problemas religiosos quizá que la mayoría de los autores que no tienen una fe. Ahora bien, tampoco se puede decir que haya hecho un estudio sistemático, y ni siquiera profundo, de la naturaleza o sentido de la religión, sino que, como en casi todos los temas de Camus, sus ideas sobre esta cuestión se hallan diluidas en varias de sus obras, debiéndose por tanto rastrearlas e interpretarlas.

Ya expresamos nuestra opinión de que, si bien Camus es primordialmente increyente, se puede hablar

de un Camus ateo en su época de juventud, la correspondiente a sus primeras obras. En Noces, concretamente, se transparenta un entusiasmo juvenil por las alegrías de este mundo, por los placeres de los sentidos. La naturaleza nos ofrece tal cantidad de tesoros que bastan para llenar hasta rebosar todas las ambiciones e inquietudes de la vida de un hombre. Dios no existe, pero tampoco es necesario y no hay por qué añorarlo. Por consiguiente, la religión es inútil y sin fundamento. Pero el joven Camus ve incluso algo más en la religión, algo desagradable incluso. Esto proviene de que la religión nos habla de otra vida y es como una preparación a la muerte. Y, precisamente, Camus se indigna ante la idea de la muerte y ante la renuncia al mundo presente: "Pocas personas comprenden que hay una negativa que no tiene nada en común con la renuncia. ¿Qué significan aquí las palabras futuro, bienestar, situación? ¿Qué significa el progreso del corazón? Si rehúso obstinadamente todos los "más tarde" del mundo, es que se trata también de no renunciar a mi riqueza presente. No me gusta creer que la muerte abre sobre otra vida. Esta es para mí una puerta cerrada. No digo que es un paso que hay que dar, sino que es una aventura horrible y sucia. Todo lo que se me propone se esfuerza en descargar al hombre del peso de su propia vida" (93).

Encontramos en este texto, cuando habla de situación y de bienestar, una especie de justificación de Camus que, en aquella época, había rechazado un puesto de profesor en Sidi-Bel-Abbès. Aunque aquí no hay nada que explícitamente se refiera a este episodio de su vida, es evidente que Camus piensa en ello cuando distingue entre negativa y renuncia. Si no aceptó el puesto fué por no hundirse en la rutina y renunciar entonces a su verdadera vocación, a lo que ya tenía en esos momentos. Esto se aplica entonces, en un sentido más general, a la religión. Si aceptamos la idea de la muerte y de otra vida, renunciamos entonces a esta vida. Esto para Camus es inadmisible porque esta vida nos ofrece muchas satisfacciones y posibilidades, mientras que de la otra no tenemos nada seguro, sin contar con que la muerte es un paso extremadamente desagradable. Toda religión libera al hombre de la carga de su propia vida, que es precisamente lo único que debe afrontar y llevar, por absurda e inútil que parezca. Encontramos pues aquí algunas ideas larvadas que se desarrollarán en Le Mythe de Sisyphe.

Esta idea pues de la religión como una renuncia a la vida presente se vuelve a encontrar a lo largo de Noces. Camus lo explica como que la vida es demasiado efímera para contentar a muchos hombres;

en vez de gozarla y aprovecharla al máximo prefieren remitir a un más allá completamente incierto su felicidad y su plena realización. Y así afirma Camus, al contrario que Pascal. "La inmortalidad del alma, es cierto, preocupa a muchas buenas mentes. Pero es que rehúsan, antes de haber agotado su savia, a la única verdad que les es dada y que es el cuerpo. Porque el cuerpo no les plantea ningún problema o, al menos, conocen la única solución que propone: es una verdad que tiene que pudrirse y que se reviste por ello de una amargura y de una nobleza que no se atreven a mirar cara a cara" (94).

No hay que olvidar que, antes de Noces, Camus escribió L'Envers et l'endroit, y este pequeño libro tiene un tono distinto. En efecto, aunque hemos dicho que el auténtico conocimiento del mal se produjo durante los años de guerra y de ocupación, en el tiempo en que Camus escribió esta obra se enfrentaba a diversos problemas personales, entre ellos una breve experiencia matrimonial fracasada. En cambio, el tiempo de Noces es de plenitud y de seguridad ante la vida, con la impresión de haber adquirido verdades imperecederas. El ambiente de L'Envers et l'endroit es mucho más oscuro y cerrado, girando en torno a las miserias de la vida.

Así pues, el primero de los cortos relatos

---

(94) Op. cit., p. 80.

que componen este libro cuenta la historia de una anciana impedida a causa de una enfermedad que le había dejado paralizada la mitad del cuerpo. Al no poder moverse y ni siquiera leer por ser analfabeta, su vida se reducía a Dios, pasando largas horas rezando. Su familia no le hacía ningún caso, no le hablaba, la dejaba constantemente en su rincón, incluso a las horas de las comidas. Es más, su hija la recriminaba si la veía rezando, simplemente porque le ponía nerviosa. Y la anciana justificaba muy mal estas ansias: "Ya verá ella cuando sea vieja. ¡Ella también lo necesitará! Se veía a esta anciana liberada de todo, excepto de Dios, librada entera a este mal último, virtuosa por necesidad, persuadida demasiado fácilmente de que lo que le quedaba era el único bien digno de amor, sumergida al fin, y sin retorno, en la miseria del hombre en Dios. Pero si la esperanza de la vida renace, Dios no tiene peso frente a los intereses del hombre" (95).

Aparece pues aquí claramente una idea de la religión como asunto de ancianas desahuciadas, como un entretenimiento ante una muerte inminente. La religión es un refugio para el que ha perdido toda esperanza y no tiene nada que hacer en esta vida. Para Camus el fundamento de la religión es tan inconsistente que se reduce a otro mal. Recurrir a la reli-

---

(95) L'Envers et l'endroit. Essais, p. 16.

gión es considerarse muerto, haber roto todas las amarras que nos retienen a este mundo. Camus trata de subrayar en esta pequeña historia la poca profundidad de la religión porque, si bien la anciana podría parecer que realmente poseía una fe firme, esta posible idea se ve pronto descartada. En efecto, un joven viene de visita a su casa y se interesa realmente por su caso, habla con ella, se compadece de su suerte. La anciana está tan acostumbrada a que nadie le haga caso que siente la partida de este joven como un auténtico desgarramiento. Cuando se marcha se pone a llorar: tan poca cosa como la atención momentánea de una persona había bastado para que Dios pasase a un segundo plano y que la anciana se aferrase desesperadamente a la única certeza que se le había presentado en mucho tiempo. Por consiguiente, habría que concluir que en realidad Dios no le servía de nada positivo, sino que al contrario lo que hacía era apartarla de los hombres y dejarla sola.

Este concepto de la religión como refugio de desesperados, como huida ante la vida se vuelve a encontrar en otras obras de Camus, como por ejemplo en Le Malentendu. Es de suponer que dos personas como Martha y su madre, que se dedican a asesinar a sus huéspedes para robarles, no deben tener creencias religiosas muy arraigadas. Hasta ahora han ejercido su

macabra ocupación con total falta de escrúpulos, aunque tampoco se trate de personas crueles o sádicas. Pero ya al principio de la obra nos encontramos a la madre vieja y cansada, deseando acabar de una vez con su siniestra faena. Y esta fatiga produce en una persona de esta clase un curioso efecto: "Es estúpido decirlo, Martha, pero hay noches en las que casi sentiría gusto por la religión". A lo que responde su hija: "No es usted tan vieja, madre, para que haya que llegar a eso. Tiene usted cosas mejores que hacer" (97). El acercamiento de la madre a la religión no proviene pues en absoluto de un convencimiento gradual de su verdad, sino solamente de su cansancio y de su aburrimiento ante una vida absurda, gris y solitaria. Es evidente que ella misma es consciente de ésto, pues admite que es una estupidez. Por su parte, Martha refrenda el carácter de huida de la religión afirmando que es una cosa exclusivamente de viejas y que sólo se puede recurrir a ella cuando ya no se puede hacer otra cosa en esta vida.

Por último, encontramos reminiscencias de esta opinión en La peste, con el episodio del periodista Rambert. Este, que se hallaba en Orán para hacer un reportaje cuando se declaró la epidemia, intentaba escapar de la ciudad apestada por todos los medios.

---

(96) La Peste. Théâtre..., p. 1385.

Habiendo fracasado en su tentativa de que le fuera permitido por las autoridades salir de Orán, trata de escapar valiéndose del soborno de algún soldado de los que guardan las murallas. Para ello durante algún tiempo tiene que convivir con gente del pueblo, que son los que le van a ayudar. A la dueña de la casa le confiesa, tal como había hecho con el doctor Rieux, que su ansia por escapar es por reunirse con su amada en París. "-¿No cree usted en el buen Dios?, decía la vieja, que iba a misa todos los días. Rambert reconoció que no y la vieja añadió que era por eso. -Debe usted reunirse con ella, tiene usted razón. Sino ¿qué le quedaría?" (96). Queda implícita la idea de que a la anciana realmente no le quedaba nada en este mundo y por eso se refugiaba en la religión. Sería diferente si, como Rambert, tuviese una razón poderosa para vivir y luchar en esta vida.

Ahora bien, en La peste la religión no sólo es vista desde este punto de vista despectivo e indudablemente superficial, sino que la crítica se lleva más lejos y recibe un tratamiento más profundo. Ya sabemos que estas meditaciones en torno a la religión giran sobre todo en torno al padre Paneloux, un jesuita que resulta ser la mayor autoridad inte-

---

(97) Le Malentendu, Théâtre..., p. 116.



lectual de la Iglesia en Orán durante la epidemia. Este jesuita, aparte de exponer dos imperfectas homilías sobre el sentido de la culpa y del pecado que ya hemos comentado, viene a representar una visión de la religión totalmente opuesta a aquella que nos la presenta como una huida. En efecto, el padre Paneloux no es una anciana analfabeta que no tiene ningún aliciente en la vida y que se refugia en una religión irracional y fetichista, sino que, al contrario, es una persona culta y en la plenitud de la vida. La religión no es para él un cómodo refugio al que se ve reducido por las circunstancias, sino que al contrario es un compromiso difícil de mantener y de vivir en él. Esto es patente sobre todo después del descubrimiento del mal auténtico, del sufrimiento de los seres inocentes, que hacen tambalearse su firme creencia en un Dios justo y bueno y en un castigo divino por las faltas cometidas.

El segundo sermón es mucho más comedido que el primero, e incluso se apunta que el padre Paneloux está preparando un libro en el que expone estas nuevas ideas, tan osado que se acerca a la herejía y que seguramente no obtendrá el imprimatur. No obstante, el jesuita no está dispuesto en ningún momento a abandonar su fe. No le queda más remedio que confiar plenamente en Dios, suponiendo que hay cosas que no se

pueden comprender por muy injustas y terribles que parezcan. Esta actitud de ponerlo todo en Dios hace que el padre Paneloux se aleje de los hombres, que no pueda tener amigos. De este modo llega a morir prácticamente solo, habiéndose negado casi hasta el final a recibir atención médica. Camus nos quiere decir seguramente que el aferramiento de Paneloux a su creencia es un caso de testarudez, de negativa a perder las únicas certezas que tenía. La religión no puede mantenerse tras una reflexión racional y lógica. Por ello el padre Paneloux no es víctima de la peste, según lo que se nos da a entender, sino de su desgarramiento interno, de la destrucción de los fundamentos de toda su vida anterior, que no se ve con fuerzas de cambiar radicalmente.

Pero ya en las predicaciones del padre Paneloux si bien advertimos que Camus trata con mayor seriedad, aunque no forzosamente comprensión, el tema de la religión, está implícita otra de las críticas principales que le hace Camus. En efecto, siempre le molestó su carácter dogmático, o más bien el ser totalitaria. No admite medias tintas, lo ha de ser todo y por ello exige a los hombres que se entreguen totalmente, aún en contra de las circunstancias más adversas y de las evidencias reveladas por la razón. La religión viene a ser irracionalmente

totalitaria: "El padre permanecería al pié del muro, fiel a este desgarramiento del que es símbolo la cruz, cara a cara con el sufrimiento de un niño. Y diría sin temor a los que le escuchaban aquel día: -Hermanos, ha llegado el momento. Hay que creerlo todo o negarlo todo. ¿Y quién, entre vosotros, se atrevería a negarlo todo?" (98).

La seguridad que pretende tener la religión en sus afirmaciones no puede dejar de molestar a Camus que, en ningún momento, fué nada parecido a un dogmático. Cuando hablaba del tema de la religión como de otros temas, como podían ser la política o la literatura, lo hacía con extremo cuidado de no universalizar sus ideas, recalcando que eran sencillas opiniones que no tenían por qué ser tomadas en mayor consideración que la de otras personas. A pesar del inmenso éxito que tuvieron sus obras y de la asombrosa cantidad de estudios que se hicieron sobre él ya en vida y a pesar de su juventud, Camus no se consideraba en absoluto un "maître à penser", ni un guía para su generación, no sabiendo él mismo del todo bien a dónde se dirigía. Pues bien, convencido Camus de que no se pueden tener muchas certezas absolutas en esta vida, le resulta difícil admitir que la religión establezca dogmas inmutables y dicte normas

---

(98) Op. cit., p. 1402.

cuya transgresión pueda ser castigada. Lo más grave en este caso es que ni siquiera se fundan en verdades ampliamente demostradas sino que, tal como las mismas religiones lo confiesen, sólo pueden apoyarse en un acto de fe lo cual, por definición, es algo subjetivo.

Camus explica el origen histórico de este totalitarismo de la religión, concretamente en el cristianismo, como una reacción ante la tardanza en llegar de la parusía divina. En efecto, las primeras comunidades cristianas vivían en la espera del fin del mundo, que creían inminente. Durante los primeros siglos de la cristiandad se pensaba que el reino de Dios iba a llegar sin demora y por lo tanto no había que descuidarse para poder entrar en él. Esta era la tarea más urgente y ello explica el desinterés que había por las cuestiones puramente teológicas. En efecto, ante la inminencia de la parusía, lo más importante era poseer una fe firme y viva, en vez de preocuparse en establecer dogmas y fundamentarlos filosóficamente. Pero al no llegar la esperada parusía y no encontrarse motivos valederos para hacer creer en su próxima venida, hubo que cambiar de actitud, encontrar otras maneras de mantener la fe. Así nacieron, nos dice Camus, la devoción y el catecismo. Se constituyó el dogma a partir de San Pablo. La Iglesia material-

zó esta fe que era ante todo una pura tensión hacia el reino venidero. "Hubo que organizarlo todo en el siglo, incluso el martirio, cuyos testigos temporales serán las órdenes monásticas, incluso la predicación que se volverá a encontrar bajo el manto de los inquisidores" (99).

La religión tiene pues que asegurar su supervivencia organizando una disciplina, estableciendo leyes y normas y asentando dogmas. Se trata de mantener a los hombres bien sujetos y para ello se cuenta con poder temporal y con una serie de castigos que incluso llegaron a la pena de muerte, pasando por la tortura. No se puede dudar de la eficacia de tales medidas, al menos durante algún tiempo, pues el mismo Galileo, al verse enfrentado a la inquisición, negó cuanto había descubierto y demostrado científicamente. La religión no admite nada que la niegue total o parcialmente y por ello se hace totalitaria y dictatorial. Se podría alegar que tal postura sólo corresponde a un pasado vergonzoso, pero sin embargo la religión, a pesar de un innegable proceso de apertura y diálogo en nuestros días, tiene que seguir apoyándose en un número de dogmas incuestionables. Y esta obligación de creer en algo que sólo es mera conjetura es para Camus inaceptable.

---

(99) L'homme révolté. Essais, p. 615.

La religión pretende, en principio, unir al hombre con Dios. Pero, para Camus, el tender hacia Dios supone un alejamiento de los hombres. Ya lo vimos en el caso del padre Paneloux, que aseguraba que los religiosos no podían tener amigos por haberlo puesto todo en Dios. Pero como la creencia de Camus se limita a la humanidad, un alejamiento de los hombres supone una evasión de la única verdad, de la única realidad que tenemos. Todo lo que pretenda estar fuera del ámbito de los hombres no podrá hacerse oír ni comprender por éstos tan perfectamente como lo que está a su mismo nivel: "Platón tiene razón frente a Moisés y a Nietzsche. El diálogo a altura de hombre cuesta menos que el evangelio de las religiones totalitarias, monologado y dictado desde lo alto de una montaña solitaria" (100). Hay que advertir que, aunque este texto podría hacer pensar en una distinción entre unas religiones totalitarias y otras no, para Camus toda religión es totalitaria por el hecho de apoyarse en dogmas indiscutibles y por alejarse de la realidad humana.

El carácter totalitario de la religión se hace también patente en la facilidad con que la religión puede aliarse o justificar un régimen político totalitario. Por supuesto, esta situación no se ha dado

---

(100) Op. cit., p. 687.

siempre, pero la religión ha tendido a identificarse con sistemas políticos fuertes, siempre que le fueran favorables, aunque en realidad fuesen anticristianos. Más de una vez arremetió Camus contra los obispos españoles que bendecían las armas en la contienda civil, dándoles el trato más duro que pudo dentro de la habitual mesura de sus palabras, aunque reconocía que tal actitud no tenía nada que ver con el cristianismo. Camus, bastante buen conocedor de la doctrina cristiana y cuidadoso lector de las Escrituras, podía apreciar hasta qué punto y en qué aspectos la Iglesia se apartaba de lo predicado por Cristo.

Este tema de la religión como aliado de los regímenes totalitarios y de los estados represivos la encontramos ilustrada en la obra de teatro Les Justes. Esta trata de un tema histórico, el de los anarquistas rusos de principios de siglo y la muerte a manos de éstos del Gran Duque, hermano del zar. Camus ya había estudiado a estos personajes y su actuación en un capítulo de L'homme révolté titulado "Les meurtriers délicats". Estos anarquistas, que no dudaban en emplear bombas para conseguir sus fines, no eran, en efecto, unos revolucionarios crueles y sanguinarios, sino que al contrario sentían reparos humanitarios a la hora de emplear la violencia y trataban de justificar sus crímenes, que pretendían no fuesen tales. No tenían más remedio que emplear la

violencia extrema, pero con el fin de conseguir un mundo mejor en el que ya no habría ni opresores ni oprimidos.

El autor del asesinato del Gran Duque, Kaliayev, es encarcelado y, obviamente, condenado a muerte. Kaliayev acepta esta pena y, es más, se satisface con ella porque así, al pagar con su vida voluntariamente, su gesto no ha sido un mero asesinato. Decimos voluntariamente porque tanto la viuda del Gran Duque, una mujer piadosa, como Skouratov, el jefe de la policía, están dispuestos a perdonarle la vida con tal que muestre arrepentimiento y reconozca su error, con el fin de debilitar los ánimos de sus compañeros. Después de la entrevista con Skouratov, representante del poder político y de la fuerza, Kaliayev recibe en su celda la visita de la viuda del Gran Duque, que viene a hablarle en nombre de Dios y a tratar de convencerle con argumentos religiosos. Esto es lo que le hace exclamar a Skouratov: "Después de la policía, la religión. Decididamente, le estamos mimando. Pero todo está relacionado. Imagínese a Dios sin las prisiones. ¡Qué soledad!" (101).

Vemos en la actitud irreverente de Skouratov que él no comparte la fe de la Gran Duquesa, pero en

---

(101) Les Justes, IV. Théâtre..., p. 370.



cambio sí que está dispuesto a colaborar con esta fe y, sobre todo, utilizarlo para conseguir sus fines. Por ello favorece la entrevista de la Gran Duquesa con Kaliayev, pensando que quizá ésta pueda convencerle mejor que él. Por otra parte, vemos que Skouratov asocia a Dios con las cárceles, con lo cual pretende decir que es un elemento de escape o de consuelo para los reos, con lo cual él se ve descargado de gran parte de responsabilidad y de culpabilidad.

Otra obra interesante para el estudio del concepto de la religión en Camus es La Chute aunque, como ya hemos indicado alguna vez, es un libro de difícil interpretación por su extrema ambigüedad. A pesar de ello, parecen evidentes algunas afirmaciones respecto a la religión que, pronunciadas por Jean Baptiste Clamence, podían ser puestas en boca del propio Camus. Aparte de las alusiones al cristianismo y a Dios de las que ya se ha hablado, encontramos algunas críticas propiamente referidas a la religión. Así por ejemplo, tenemos la siguiente frase: "Las religiones se equivocan desde el instante en que se hacen moralistas y que fulminan mandamientos. Dios no es necesario para creer la culpabilidad, ni para castigar. Nuestros

semejantes bastan para ello, ayudados por nosotros mismos" (102). Como vemos, Camus le niega a la religión la necesidad de que imponga normas y castigos. Ya antes hemos visto que Camus afirmaba que el buen comportamiento no necesita reglas, mientras que se pueden aprobar como buenos y convenientes ciertos mandamientos morales, y sin embargo no seguirlos.

Lo que advertimos en esta afirmación es que no se niega la legitimidad de la religión basándose en que Dios no existe y que por lo tanto es inútil cualquier cosa que trate de relacionarnos con El. Aquí lo único que se nos dice es que constituye un error por parte de las religiones el erigirse como fundamento de la ética y sobre todo al dictar normas. Pero éste no es un error fundamental, sino que es más que nada algo superfluo. Las religiones no tienen por qué establecer normas y castigos para sus transgresores sencillamente porque no es necesario, y no es necesario porque la sociedad humana ya se encarga de ello. En efecto, nuestros semejantes en este mundo promulgan leyes mucho más numerosas y precisas que las religiosas, y también se ocupan gustosamente de los castigos. Los hombres aplican la pena de muerte, que es el peor castigo que se le puede dar a un hombre, o también son capaces de inventar refinados y crueles medios de castigo como los que cita el propio

---

(102) La Chute. Théâtre..., p. 1532.

Clamence, la celda llamada "malconfort", que era demasiado baja para tenerse de pié y demasiado estrecha para tumbarse, o bien la celda en la que el prisionero está tan estrecho que no puede moverse, pero le asoma la cara y, así, todo guardián que pasa le escupe abundantemente sin que pueda limpiarse.

Estos inventos son realmente obras de arte de la crueldad, y por ello Clamence <sup>opina,</sup> que son superfluos todos los castigos con que nos puedan amenazar en otra vida. El hombre basta y sobra para crear el infierno en este mundo y para establecer toda clase de mandamientos. ¿Cual sería entonces la utilidad de la religión? Clamence contesta que "la única utilidad de Dios sería la de garantizar la inocencia y yo vería mejor a la religión como una gran empresa de lavandería, lo cual ha sido de hecho, pero brevemente, durante sólo tres años, y no se llamaba religión" (103). Es decir que Clamence le restituye al mensaje de Cristo su verdadero sentido, que es el redentor. Cuando compara a la religión con una empresa de lavandería quiere decir que ella es la que ha de lavar a los hombres, a todos los hombres, de sus culpas y pecados. Los tres años de los que habla son sin lugar a dudas el tiempo de la predicación de Cristo. Entonces pues, durante este espacio de tiempo

---

(103) Loc. cit.

la religión, que no era llamada religión, cumplió su auténtica misión. El Hijo de Dios garantizaba la inocencia de los hombres porque había venido a compartir sus sufrimientos y también su muerte.

Pero parece ser que, desde el momento mismo de su muerte o quizá de su resurrección, la religión ya perdió su valor y su utilidad. Cristo abandonaba el mundo de los hombres para siempre y así se distanciaba irremisiblemente. Desde entonces el hombre tiene que cargar con su culpa y todos nos ocupamos de juzgarnos unos a otros o incluso de hacer pagar esta culpa universal los unos a los otros. No hay que esperar el día del Juicio, pues éste tiene lugar a diario.

Por consiguiente, la religión ha perdido todo su valor y ha pasado incluso en el peor de los casos a ser un instrumento de poder y de provecho por parte de algunos. Este punto viene a relacionarse con el tema ya tratado del totalitarismo de las religiones. Y, efectivamente, también en La Chute se hace una crítica de este aspecto deshumanizado y utilitarista de la religión, traicionando así su auténtico sentido. Cuenta Clamence que en un campo de concentración en Africa del norte durante la guerra había conocido a otro prisionero que poseía una fe firme. Había intentado atravesar España para combatir en Africa, pero

"el general católico" lo había encarcelado. Entonces, al ver que en los campos de prisioneros franquistas incluso los garbanzos estaban prácticamente bendecidos por Roma, sufrió una amarga desilusión. Hasta tal punto llegó su tristeza que, ayudada por los sufrimientos, se alteró su mente. Todo su furor se centraba sobre el papa, acusándole de limitarse a rezar sobre un trono en lugar de vivir entre los desdichados. Su enajenación le llevó a proponer elegir un nuevo papa entre ellos, es decir entre los que sufrían. El cometido de este papa sería el de administrar el sufrimiento comunitario. Salió elegido Clamence, y él mismo reconoció que no era nada fácil ser papa, ni aún en esta nueva e insólita forma.

Bajo la apariencia cómica de esta extraña historia, Camus encierra una cuestión muy seria y que indudablemente le preocupaba. Hay una crítica de la religión en tanto que institución porque fracasa en lo que debería de ser su auténtica misión, es decir redimirnos de nuestras culpas. Pero Camus no se ensaña con la religión ni con la Iglesia, sino que reconoce que no son ni más ni menos culpables que todos los demás. Al fin y al cabo, el Sumo Pontífice no ha de ser objeto de odio, sino que al contrario debe de ser perdonado porque él también es culpable.

Según el sentido propio de la religión, cualquier-

ra que sea la definición exacta que se quiera dar, ésta consiste en el modo de relacionar o unir al hombre con Dios o incluso con los dioses. Así pues, según todo lo que hemos expuesto, no se puede pensar que Camus tuviese ninguna religión. Ya alguna vez lo ha expuesto de forma clara y contundente: "El mundo es bello y, fuera de él, no hay salvación" (104). Se excluye por completo a todo lo que no es de este mundo, concretamente a cualquier divinidad y, por lo tanto, se hace innecesaria cualquier relación con ella. Este es el caso de Camus, aun cuando suavizó mucho su primera actitud que, aunque no era agresivamente negativa, sí era claramente contraria.

Ahora bien, a veces se habla de religión en otro sentido distinto, cuando se quiere expresar una fuerte creencia en algo determinado, en una actitud ante la vida. Llega incluso a la caricatura cuando por ejemplo se dice que el estómago es la religión de alguien. Este sentido no es en absoluto legítimo por el hecho de que la palabra "religión" ya implica necesariamente a Dios. Sin embargo, a fin de no dejar ninguna laguna en este estudio, veremos algún caso en que Camus emplea este sentido, lo cual, por otra parte, no carece de interés.

Así tenemos el siguiente texto: "Estar desnudo

---

(104) Noces. Essais, p. 87.

conserva siempre un sentido de libertad física y este acuerdo de la mano y de las flores -este entendimiento amoroso de la tierra y del hombre liberado de lo humano- ¡ah!, me convertiría a ello si no fuese ya mi religión. No, esto no tiene por qué ser una blasfemia -y tampoco si digo que la sonrisa interior de los san Francisco de Giotto justifica a aquellos que gustan de la felicidad. Porque los mitos son a la religión lo que la poesía es a la verdad, máscaras ridículas colocadas sobre la pasión de vivir" (105).

La "religión" de Camus es, como ha dicho repetidas veces, de este mundo. Es como una adoración a la vida, a la naturaleza, a la humanidad. Todas nuestras aspiraciones y nuestros objetivos tienen que cumplirse en esta tierra. Es inconcebible un paraíso que pueda compararse a las ruinas de Tipasa, enterradas entre flores olorosas y frente al mar. También está en este mundo el infierno, establecido gracias a la guerra, la enfermedad, la injusticia, la violencia, la muerte. Las recompensas y los castigos, suponiendo que tuviesen que ver con la religión, también se encuentran en sí. No hay ninguna necesidad de un más allá, de otra vida que justifique, recompense o culmine nuestras acciones en ésta.

---

(105) Op. cit., p. 84.

Por otra parte, la ética nada tiene que ver con la religión, y ya hemos visto que para Camus el buen comportamiento no necesita reglas externas que nos sean impuestas. Las normas morales no pueden venir de Dios porque no existe o bien demuestra carecer de interés por sus creaciones, ni tampoco de los hombres. Los moralistas tendrían que ser para ello perfectos o, al menos, superiores a los demás hombres, pero ya sabemos que la culpa es universal, que ningún hombre es inocente y, por lo tanto, nadie puede juzgar a los demás. En cambio, Camus ha deducido los principios de una conducta moral del deporte, que supone una obediencia leal a un reglamento de juego definido en común y aceptado libremente.

Camus, a pesar de tener indudables aspectos pesimistas y de comentar amargamente en múltiples ocasiones la injusticia y la crueldad de los hombres, siempre confió en la humanidad. Su creencia, al prescindir de Dios, tenía que centrarse casi necesariamente en el hombre, pues Camus no fué nunca un nihilista. Por ello se ha hablado a menudo del humanismo camusiano. Pero no cabe duda de que, si quería escapar de la desesperación, forzosamente tendría que esperar en el hombre. Porque tampoco le satisfacían las promesas de



los revolucionarios doctrinales que, según él, habían fallado por completo en sus propósitos. Pero lo que siempre, desde su juventud a sus últimos años, pudo llenarle de entusiasmo y casi fervor fué la naturaleza y sobre todo el mar. Por ello volvió a Tipasa años después de aquel día en que celebró sus bodas con la naturaleza, y no sufrió ninguna decepción. Y también describe como un retorno al paraíso una travesía marítima imaginaria y llena de poesía en "La mer au plus près", el último de los relatos que componen L'été: "¡Gran mar, siempre surcada, siempre virgen, mi religión con la noche!" (106).

#### D) La felicidad.

Así como no parece haber ningún problema en la aceptación de los temas del absurdo, del mal y de Dios como fundamentos metafísicos del pensamiento camusiano, la inclusión de la felicidad en este apartado necesitaría una justificación. En primer lugar, diremos que en Camus se trata de una metafísica de la felicidad, y bajo este punto de vista se va a estudiar. Ahora bien, conven-  
dría explicar por qué esta experiencia de la felicidad es metafísica en vez de filosófica o religiosa sencillamente.

La experiencia de la felicidad en Camus es una experiencia transcendente porque a través de ella no se persigue un fin terrenal y pasajero, sino que esta experiencia viene a ser una realización espiritual, de identificación con lo Absoluto. No se trata, en el caso de Camus, de una unión con Dios, sino una unidad a través de los hombres. Toda la obra de Camus puede considerarse como una búsqueda metafísica de la felicidad. No es la persecución, por parte del autor argelino, de su propia felicidad reflejada en sus escritos, sino que es un problema transcendental que atañe a toda la humanidad, y él trata de buscar el difícil camino que, a través del mal

inherente al mundo y a pesar de la ausencia de Dios, ha de conducir a esta felicidad, que se concibe como una unión con el ser en el hombre y posteriormente como una unión universal. Porque hay que pensar que Camus concibe una solidaridad metafísica entre los hombres y el universo.

Estas consideraciones previas nos ponen en antecedentes de la metafísica de la felicidad en Camus, pero el carácter trascendente de esta felicidad se irá desvelando a la par que completando a través del examen que hagamos seguidamente. Se podría hacer un estudio de todos los temas del pensamiento camusiano centrándolo en su búsqueda de la felicidad, pero éste no es nuestro propósito.

1/ Importancia de la felicidad como fundamento metafísico.

El tema de la felicidad en Camus tiene una relevancia y extensión que casi nunca han sido tenidas en cuenta. Sin embargo, este tema se halla presente absolutamente en toda su obra, repitiéndose con una insistencia y una regularidad sorprendentes. Se podrían enumerar pasajes numerosos de sus escritos en los que se trata explícitamente de este problema pero, nos podríamos contentar aquí, por ejemplo, de las frases finales de varias de

sus obras en las que vemos que aparece la palabra "felicidad" o alguno de sus derivados. Así en La Peste: "... la peste despertaría a sus ratas y las mandaría a morir en una ciudad feliz"; en Le Mythe de Sisyphe: "Hay que imaginarse a Sísifo feliz"; en La mort dans l'âme: "Felizmente, están los idealistas para arreglar las cosas"; en La Chute: "Es demasiado tarde ahora, siempre será demasiado tarde. ¡Felizmente!"; en La mer au plus près: "Siempre he tenido la impresión de vivir en el mar, amenazado, en el corazón de una felicidad real". Añadamos también la penúltima frase de L'Étranger: "Sentí que había sido feliz y que lo seguía siendo".

Vemos en estas frases, que sirven de punto final a varias de las obras de Camus, cómo la presencia del tema de la felicidad se hace patente. Pertenecen a obras de distinto contenido y, sobre todo, de distinta época, por lo cual hay que descartar, contrariamente a lo que se hacía en otros casos, que ésta sea una preocupación propia solamente de una parte de la vida de Camus, o que haya tenido mayor relieve en unos momentos que en otros. Además, el propio Camus nos confiesa su predilección por este tema: "Cuando se me ocurre examinar qué es lo que hay en mí de fundamental, lo que encuentro es el gusto de la felicidad. Siento una inclinación muy viva por los seres. No tengo hacia la especie humana ningún desprecio"

(107). Esta cita, aunque es significativa porque Camus afirma que el gusto de la felicidad es lo más importante en él, puede ser mal interpretada, pues podría parecer a primera vista que se trata meramente de un sentido personal que se le da a la vida, como una afirmación de hedonismo vulgar. Aún admitiendo el gusto por la vida de Camus, éste no se queda ahí, sino que su aspiración apunta mucho más alto que la consecución de un bienestar material.

Para comprender mejor el alcance real del tema de la felicidad en Camus, es conveniente hacer un examen de sus principales obras desde el punto de vista del actual estudio, a fin de captar su extensión tanto cuantitativa como cronológica y tratar de observar su posible evolución. Se trata más bien de rastrear el tema de la felicidad a través de las creaciones camusianas tratando de analizarlo dentro del contexto de la obra concreta y del más amplio de la obra total del autor. Como semejante estudio ya bastaría para llenar las páginas de un trabajo de investigación del tamaño del que llevamos a cabo, se trata aquí de dar un resumen abreviado, evitando complejidades excesivas pero tocando todos los puntos fundamentales.

La primera obra importante publicada por Camus fue L'envers et l'endroit. Es un conjunto de pequeños

---

(107) Entrevista en Les Nouvelles Littéraires, 10 de mayo 1951. Essais, p. 1330.

relatos que, todos ellos, nos presentan la miseria y el dolor de los hombres, a través de la pobreza, la enfermedad, la vejez, la incomprensión... Más que miserias materiales son miserias profundas, intrínsecas al hombre e independientes de su carencia o abundancia de riquezas. Bien es verdad que Camus nos pinta a las gentes humildes que conoció cuando vivió en su niñez en el barrio popular de Belcourt en Argel, incluída su propia madre, casi sorda y analfabeta, pero estos personajes no son desdichados porque carecen de comodidades materiales, sino porque están impedidos, porque son ancianos, porque nadie les hace caso, porque no pueden mantener una conversación ni con su propio hijo. Se dirá pues que esta obra habla precisamente de lo contrario de la felicidad, que es lo que queríamos tratar, pero en realidad este libro no es ninguna apología del infortunio, ni una muestra de literatura negra, y tampoco Camus ha escogido este fondo para dar más realismo a su relato, a la manera de Los miserables de Victor Hugo. Al contrario, si Camus habla de la desgracia es porque quiere tener una experiencia de la felicidad. Aparece la desdicha, pero ante todo como contraposición a la parte positiva, que es la verdaderamente importante.

En esta primera aproximación, Camus no nos da evidentemente planteamiento sólido. Se pregunta si la

felicidad no será el sentimiento apiadado de nuestra desgracia. Pero ya se reconoce esa especie de vocación por la felicidad que él mismo afirmó en el texto anteriormente citado y que aquí aparece ya formulado: "Una luz aparecía. Ahora ya lo sé: estaba preparado para la felicidad" (108). También es interesante una cita en la que, curiosamente, hace una aproximación entre felicidad y civilización, lo que da idea de la relevancia que adquiere para nuestro autor este tema, ya que asocia la felicidad con los valores más altos de la cultura: "Hay una cierta naturalidad en la alegría que define la verdadera civilización. Y el pueblo español es uno de los pocos en Europa que sean civilizados" (109). Es sabido que Camus, además de descender de españoles por parte materna, fué un gran admirador del pueblo y de la cultura españoles. Siempre reconoció la deuda que tenía con España y se preocupó por estudiar su lengua y su literatura. En este caso reconoce la legendaria jovialidad hispánica y llega a admirarla de una manera incluso chocante, pues casi identifica la sabiduría con el arte de ser feliz.

La segunda obra de Camus, Noces, gira ya claramente en torno al tema de la felicidad. No es exacta-

---

(108) L'envers et l'endroit. Essais, p. 37.

(109) Op. cit., p. 41.

mente, tal como se ha dicho, un largo himno a la felicidad. Ciertamente presenta un tono muy diferente a L'envers et l'endroit, siendo, entre otras cosas, mucho más lírico y menos narrativo, y sin que excesivos tintes oscuros ensombrezcan el conjunto. En esta obra se revela el entusiasmo de Camus por su Argelia natal, que no proviene de un nacionalismo o regionalismo irracionales, basados en ideologías políticas. Al contrario, su tierra representa todo lo que él ama apasionadamente, sobre todo en su juventud, el mar, el sol, la naturaleza rutilante, las costumbres no opresivas, la sociedad sencilla... Camus admira la manera de ser de los africanos, para los que el tiempo carece prácticamente de valor, que consumen su vida en vez de vivirla, en suma, que están bien preparados para el placer y la felicidad. Los juegos de los jóvenes en las playas argelinas le recuerdan a Camus los ejercicios atléticos de los griegos en Delos. Camus siempre ha admitido poseer un espíritu más helenístico que cristiano, poniendo a la cultura griega como base de una hipotética nueva cultura mediterránea con la que siempre soñó vagamente.

El primero de los relatos que componen Noces y que da origen a este título, "Noces à Tipasa", narra las impresiones del joven Camus ante la belleza de unas



ruinas romanas, al borde del mar y en medio de una vegetación primaveral. Todo son colores violentos, flores exuberantes, olores penetrantes, sensaciones intensas. Camus experimenta lo que es la felicidad, o lo que cree serlo, y ello le lleva a reflexionar sobre ella. Reflexiones, eso sí, desordenadas, dictadas por el entusiasmo del momento, sin pretensión de rigor científico. Camus tiende a identificar la felicidad con la posesión de los bienes que la naturaleza nos brinda generosamente, con esa especie de comunión pagana emparentada con las fiestas a los dioses griegos. La gloria consiste en el derecho a amar sin medida. Camus se siente de tal manera transportado que hace de la felicidad terrena un bien codiciable, pero a la vez una aspiración sana: "No es ninguna vergüenza ser feliz. Pero hoy en día el imbécil es rey, y llamo imbécil al que tiene miedo de gozar" (110).

En el segundo de los relatos, "Le vent à Djémila", la exaltación de Tipasa se muda por una comedia frialdad que invita a una contemplación más pausada. No es que se haga marcha atrás sobre lo anteriormente expresado, pero se toma conciencia que todo el mundo no se identifica con la belleza de las ruinas de Tipasa en un magnífico día de primavera. El hombre no es la natura-

---

(110) Noces. Essais, pp. 58-59.

leza, sino que es una criatura mortal, y debe asumir esta condición. Camus, como sabemos, se niega a aceptar una esperanza sobrenatural frente al mal, y entonces adopta una postura de protesta lúcida y desafiante. El mal aporta un límite a la felicidad apercibida, pero no logra desbancarla por completo. Queda en el hombre su voluntad de vivir, de oponerse al mal y de vencerlo, aunque sólo sea una victoria parcial, limitada en el tiempo.

En "L'été à Alger" se nos describe la vida despreocupada y natural de la juventud de Argel que, tal como adivinamos, ha compartido el mismo Camus. Se trata de una gente amante de los placeres sencillos y primarios, eludiendo toda clase de complicaciones que puedan empañar esta vida fácil, pero de un modo inconsciente, no porque tengan una ética bien definida. A todos nos puede parecer que este modo de vida no tiene ningún mérito y que, incluso, no representa una forma muy alta de existencia. Por ello nos puede extrañar que Camus sienta una admiración casi explícita hacia estos jóvenes argelinos que beben cuando tienen sed, se bañan cuando tienen calor y aman cuando sienten el deseo. Pero lo que Camus admira en realidad es esta capacidad de ser felices, esta especie de gratitud hacia los bienes que la naturaleza nos proporciona. Ahora bien, no se

nós dice que la felicidad sea ésto, que haya que conservar siempre esta actitud de juventud naturista. Esta felicidad es efímera, y en Argel todavía más, pues a los treinta años un trabajador argelino ya ha agotado todos los placeres de la vida y no le queda más que esperar su fin. Hay pues una tragedia en torno a la felicidad, basada en su necesidad y su imposibilidad, que aparecen con igual fuerza. Se plantea para Camus un dilema irresoluble: la felicidad sólo puede ser de este mundo (porque el más allá no existe), pero la felicidad terrena es difícil de alcanzar y huidiza. "En el verano argelino aprendo que una sólo cosa es más trágica que el sufrimiento, y ésta es la vida de un hombre feliz" (111). Esto se debe a que el hombre feliz no podrá conservar esa felicidad. El dilema queda en el aire, como una felicidad del destino ante la que el hombre no puede hacer nada.

Por fin, en "Le désert" tenemos un tono distinto porque, en vez de tratarse de reflexiones argelinas como en los tres anteriores pequeños ensayos, el marco es Italia. Frente a los africanos que quemaban sus vidas al sol, tenemos ahora la pintura renacentista que eterniza y fija la vida. Esta pintura es como una

---

(111).Op. cit., p. 75.

imagen de lo que busca Camus, una felicidad sin esperanza. La pintura no logra aprisionar de hecho la vida, pero ello no le quita nada de valor. Igualmente, la inutilidad del esfuerzo por alcanzar la felicidad no lo hace por ello menos necesario.

No podemos dejar en este apartado de estudiar La mort heureuse, novela escrita en 1937, al igual que Noces, pero que no fue publicada hasta después de la muerte de Camus. Este abandonó el proyecto de esta novela a favor de L'étranger, que toma de aquélla algunas ideas e incluso párrafos enteros, sin que una sea una evolución de la otra. Se trata de una novela que, sin estar mal escrita, está pésimamente hilvanada, pero que en este caso tiene bastante interés pues, tal como indica el mismo título, su trama se centra en el tema de la felicidad. En efecto, el protagonista, Patrice Mersault, que no deja de tener un cierto parecido con el Meursault de L'étranger aparte de la similitud del nombre, lleva a cabo una búsqueda incesante de la felicidad, que sólo se ve truncada con su muerte. El personaje central lleva una vida anodina, una existencia marcada por la falta de tiempo y de dinero, por los celos y la sensación de fracaso. Instigado por Zagreus, un conocido amputado de ambas piernas, Mersault experimenta una enorme ansia de felicidad. Se dice que para conseguirla es

necesario poseer dinero, y para ello asesina a Zagreus, aparentando un suicidio, y se apodera de su fortuna.

Mersault comete el crimen sin ningún remordimiento, firmemente decidido a escapar al sórdido ambiente en el que vive rodeado de personajes a cual más miserable. Una vez dueño del dinero, Mersault emprende su camino hacia la felicidad. Empieza viajando a Praga, para hacer tabla rasa de toda su vida anterior y encontrarse solo consigo mismo, pero lo que consigue precisamente es añorar su patria y su entorno. Vuelve pues a Argel, pero convertido en otra persona, sin ilusiones respecto al amor humano, pero volcado por entero en el amor a la felicidad. Se instala a vivir con tres amigas, llenas de humor y delicadeza, pero al poco tiempo las abandona ante el peligro de ser amado, lo cual pondría en peligro su felicidad. Se casa con Lucienne, sin quererla, y pronto el matrimonio se convierte en mera presencia física. Por último, Mersault construye una casa en Tipasa, frente al mar, para vivir solo, confrontado con su felicidad. Al final muere tuberculoso, a consecuencia de un enfriamiento contraído precisamente al salir de cometer el crimen.

La felicidad que encuentra Mersault consiste en una especie de paz conseguida a base de desprendimien-

to. No consiste en la riqueza, aunque la posesión de dinero le ayuda a disponer de tiempo y de tranquilidad, y a romper más ataduras. De este modo, se enfrenta a la muerte con gran serenidad, comprendiendo que tenerle miedo a la muerte es tanto como tenerle miedo a la vida. En suma, Mersault consigue, por un camino totalmente distinto, lo que debería alcanzar un cristiano en la fe, la felicidad a pesar de la muerte e incluso en la muerte. Esta felicidad la consigue a través de una ascesis, de un desprendimiento de todo lo que puede suponer alguna dependencia. La muerte se presenta así como una paz, siempre que se sepa afrontarla correctamente. En suma, La mort heureuse es un itinerario espiritual, una conquista de sí mismo partiendo de la independencia financiera que acaba llevando a una paz interior que persiste en el momento mismo de la muerte. Es evidentemente una obra llena de contradicciones y de puntos sin aclarar, pues no hay que olvidar que Camus no pretendía hacer una novela de tesis ni una obra moralizante. Sin embargo, es preciso tenerla en cuenta preferentemente al hacer un estudio del tema de la felicidad en Camus. Y es de lamentar que éste no se decidiera a publicar La mort heureuse, puliéndola de todos sus defectos.

Seguidamente se impone tratar de L'étranger que toma el relevo de La mort heureuse, repitiendo algunas escenas y algunos personajes, pero sin apenas tomar nada prestado de sus ideas. Con ello, L'étranger es una obra con mucho más valiosa e importante que su antecesora y, sin embargo, en este caso concreto, es menos importante que La mort heureuse. No quiere decir esto que no sea una obra interesante para estudiar el tema de la felicidad; para convencernos de ello tenemos las últimas palabras de la narración: "Como si esta gran cólera me hubiese purgado del mal, vaciado de esperanza, ante esta noche cargada de signos y de estrellas, me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al notarlo tan parecido a mí, tan fraternal por fin, sentí que había sido feliz, y que lo seguía siendo" (112).

Lo que produce desasosiego en estas frases es la situación en que son pronunciadas. Meursault ha llevado una vida sin color, sin ilusiones, indiferente a todo, incapaz de amar ni de sentir amistad; comete un homicidio involuntario y a causa de ello es condenado a muerte. Así como nos es difícil comprender cómo se puede ser feliz con la vida absurda que llevaba antes de la muerte del árabe, nos parece increíble que pueda serlo en la celda, esperando el día de su ajusticiamiento en

---

(112) L'étranger. Théâtre...p. 1211.

la guillotina. Ello se explica por el tipo de felicidad conseguida por Meursault, semejante a la de su pariente literario Patrice Mersault, consistente en una impermeabilidad a todos los sentimientos. Meursault no experimenta grandes penas ni dolores, pero tampoco grandes alegrías y satisfacciones. Sólo disfruta y busca los placeres primarios. Su encarcelamiento, sin embargo, trastorna todas sus estructuras: ya no puede vivir sólo en el presente y la muerte ya no le deja tan indiferente. En él hay como un resentimiento, una preocupación que revientan de forma violenta ante el capellán. Pero después de esto Meursault se apacigua y alcanza una cierta paz, un acuerdo con el mundo. Esta continuidad en la desesperación engendra una felicidad que incluso le hace estar satisfecho de su suerte y esperar resueltamente el día de su muerte.

Esta felicidad sigue siendo enigmática y, más que nada, sentimos el artificio literario que hace<sup>4</sup>/Meursault un personaje muy poco verosímil, aunque tremendamente interesante. Sin embargo, esta felicidad de Meursault es clave en la obra, casi tanto como el sentimiento del absurdo. Es significativo lo que dice Roger Quilliot en su obra sobre Camus, en la que cita muchas frases inéditas, según el cual uno de los títulos que había



barajado Camus para esta obra era Un hombre feliz (113).

De la obra de teatro Calígula se recordará el famoso pasaje en que el emperador revela a Helicón que hay una verdad difícil y pesada de llevar y que consiste en que los hombres mueren y no son felices. Va a ser esta constatación tan terrible como sencilla la que va a dictar toda su actuación a partir de ese momento. Se va a empeñar en que los hombres comprenden el absurdo de la vida, adoptando la ilógica y cruel actitud de los dioses. Así justifica el alud de sangre y horror que hace caer repentinamente sobre sus súbditos que, en contra de lo que podría parecer, no lleva a cabo ni por crueldad personal ni por deseo de venganza. Sencillamente toma un camino equivocado, tal como él mismo reconoce momentos antes de su muerte, en su obsesión pedagógica. En cuanto a él mismo, en un principio se encuentra solo y abrumado, y llora de amargura ante la horrible tarea que él mismo se ha impuesto. Pero ya al final de la obra parece estar contento de su nueva manera de ser:

"CALIGULA. ¿Quién te dice que no soy feliz?

CESONIA. La felicidad es generosa. No vive de destrucciones.

CAL. Entonces Hay dos clases de felicidad y yo he escogido la de los asesinos.

---

(113) QUILLIOT, R. La mer et les prisons. Un essai sur Albert Camus. Paris, Gallimard, 1970. P. 105, nota 35.

Porque soy feliz" (114).

La felicidad de Calígula, a pesar de vivir en medio del horror y de estar amenazado de muerte, puede explicarse por la sensación de poder que ha llegado a experimentar, llegando a asemejarse a los dioses por la manera injusta e ilógica de disponer de las vidas humanas. Pero, aunque se podría fácilmente pensar en esta explicación, no es la que Camus quiere sugerirnos. Al contrario, parece ser que Calígula logra ser feliz porque ha logrado desprenderse de todo, del amor, del afecto y del recuerdo. Es una felicidad que consiste en despojarse de todo, incluso de la ilusión, después de haber comprendido que absolutamente todo carece de sentido, incluso el dolor, que llega a desaparecer con el tiempo y pierde así toda su consistencia. El rechazar todo esto da lugar a una suprema libertad en el individuo, que queda sólo ante sí mismo, como Calígula ante el espejo. El emperador concibe la felicidad como una libertad terrible basada en saber que nada dura. Ser feliz es vivir, matar ejercer el poder delirante del aniquilador, convirtiéndose en el anti-creador. La felicidad es un universal desprecio que, a través de la muerte y el insulto cruel, consigue un aislamiento total, que,

---

(114) Calígula, III, XII. Théâtre... p. 105.

gracias al poder inmenso, deja sin castigo al más refinado de los asesinos.

El concepto que Calígula se hace de la felicidad nos deja intranquilos, dado su carácter cruel y destructor, inhumano en una palabra. Bien es verdad que el mismo Calígula admite que hay dos tipos de felicidad, y entendemos por ello de una parte la felicidad normal, la que todos se imaginan aproximadamente, y de otra aquella de la que sólo son capaces muy contadas personas en la historia. Con todo, no resulta fácil creer que semejante felicidad sea posible. El mismo Calígula, que afirma sin titubear que es feliz, hace tambalear su propia teoría en un brevísimo espacio de tiempo. A medida que expone su idea de la felicidad, estrangula a Cesonia y en cuanto ésta se queda sin vida dice que matar no es la solución. Y, seguidamente, momentos antes de su propia muerte, se reconoce culpable, siente amargura por tener que llegar a la consumación, tiene miedo ante su suerte que sabe segura y reconoce que se ha equivocado de camino. Estas palabras no vienen a decirnos que Calígula no ha sido feliz verdaderamente, sino que la felicidad que ha conseguido no es deseable y no es legítima. Reuniendo una serie de circunstancias extraordinarias, se puede llegar a la felicidad por el camino de la muerte y la destrucción, pero el mismo Ca-

lígula es el ejemplo de que esta felicidad es necesariamente corta, acabando en muerte violenta, sin contar con que es una felicidad injusta e ilegítima, debido a que se consigue en detrimento de los demás y pagando un precio demasiado elevado.

Otra obra que también tiene casi como tema central la felicidad es Le Malentendu, muy interesante en este caso porque nos presenta varias reflexiones bastante directas sobre el tema. Ya conocemos su trama y sus personajes, y ya se ha hablado de la obsesión de Martha por huir del entorno en que vive para hallar la felicidad. Es una persona que se nos presenta como terriblemente fría e insensible, que se dedica a su macabra labor con una ausencia total de escrúpulos; incluso su madre se preocupa porque no recuerda haberla visto sonreír nunca y porque le encuentra un rostro excesivamente duro. Pero Martha nos da a entender que esta manera de ser no se debe simplemente a su carácter, sino solamente a que las circunstancias de su vida le impiden ser feliz. Pero cuando el marco haya cambiado según ella desea, entonces ella también cambiará: "¡Ah, madre! Cuando hayamos reunido mucho dinero y podamos dejar estas tierras sin horizonte, cuando dejemos detrás de nosotras esta posada y esta ciudad lluviosa, y olvidemos este país de sombras, el

día en que estemos por fin ante el mar con el que tanto he soñado, ese día me verá sonreír" (115). Martha no desea acumular dinero por el simple afán de poseer riquezas, pero entiende, al igual que Patrice Mersault, que el dinero es un paso previo que le permitirá alcanzar la felicidad. Esta consiste para ella en vivir al borde del mar, en un país en el que el sol lo devore todo, incluso las almas, donde nadie la conozca y pueda juzgar sus actos, vivir libre, es decir, sin ataduras materiales o morales, lo cual no significa una vida de desenfreno.

Precisamente hay una persona que de hecho ha conseguido esta felicidad que ella se imagina. Es su hermano Jan, que vive en un país de sol y de mar, gozando de una privilegiada posición y casado con una amantísima mujer. Pero he aquí que Jan abandona momentáneamente su nueva patria para volver junto a su madre y a su hermana, que había dejado veinte años atrás. Vuelve, según sus propias palabras, a traerles la felicidad. El ya la ha encontrado y no necesita de nada más para ser feliz, ni siquiera de su familia. Y sin embargo se ve impulsado a hacer partícipes de su felicidad a su madre y su hermana. "La felicidad no lo es todo y los hombres tienen cada uno su deber. El mío consiste en volver a

---

(115) Le Malentendu, I, I. Théâtre..., p. 117.

encontrar a mi madre y a mi patria" (116). Jan siente pues como un deber el hacer felices a otras personas, una obligación moral impuesta por su propia condición de hombre feliz. Nos dice que su felicidad es ya completa, que no necesita nada más y que este retorno lo lleva a cabo por su sentido del deber. Sin embargo, parecemos advertir que esta falta de comunión en la dicha es algo que todavía falta para que su felicidad sea completa.

Pero las circunstancias adversas para ambos, aunque de muy distinta manera, hacen que ni Martha ni Jan puedan cumplir sus propósitos respectivos. Jan muere y no sólo no consigue traer la felicidad a su madre, sino que así impide que su hermana alcance la vida que había soñado. Ante su cuñada María, que le lanza a la cara su inmenso dolor, Martha sólo tiene palabras despreciativas y un consejo en el que le apunta un nuevo tipo de felicidad, distinto del que se había imaginado: "Ruegue a su Dios que la haga igual a la piedra. Es la felicidad que él mismo toma para él, es la única felicidad verdadera. Haga como él, vuélvase sorda a todos los gritos, reúnase con esa piedra mientras sea tiempo todavía. Pero si es usted demasiado cobarde para entrar en esta paz muda, entonces venga a reunirse con nosotras en nuestra

---

(116) Op. cit., I, III. P. 124.

casa común. ¡Adiós, hermana! Todo es fácil, ya lo ve. Tiene que escoger entre la estúpida felicidad de las piedras y el lecho viscoso donde la esperamos" (117). Aquí Martha, después de haber asesinado a su hermano y tras el suicidio de su madre, renuncia a aquello que ya tenía al alcance de la mano. No se arrepiente de su crimen y ya es dueña del dinero de Jan, pero a pesar de ello no puede llevar a cabo su propósito después de haber sido rechazada por su madre. Era la única persona a la que amaba y ésta antepone su dolor y su cansancio a ella misma. Entonces concibe la felicidad como la indiferencia total, porque si ella no le hubiera tenido algún apego a su madre, aún hubiera podido ir a vivir a orillas del mar. Pero, como ella misma reconoce, esa felicidad es estúpida, con lo cual parece ser que lo que se nos quiere decir una vez más es que no hay felicidad total ni duradera.

La Peste, como sabemos, es una narración centrada básicamente en el problema del mal pero, como en todas sus obras, Camus no olvida el tema de la felicidad, y no sólo en el aspecto que el mal pudiera tener como oposición a la felicidad, o viceversa. Evidentemente, la

---

(117) Op. cit., III, III. P. 179.

presencia de la epidemia y todo lo que ello trae consigo supone un obstáculo infranqueable para alcanzar la felicidad. No es sólo el temor a la muerte ni la pérdida de seres queridos, sino también el exilio, la separación, la pérdida de la fe. La felicidad parece que quedaría definida, de un modo bastante simple, como la libertad de poderse bañar en el mar, de salir de la ciudad, de no someterse a las exigencias de una administración y una cuarentena inflexibles, de estar reunido con las personas queridas. Pero de forma negativa, nada resulta bien definido, y el concepto de la felicidad no queda así muy claro en esta obra.

Pero un episodio de la narración se centra en torno al tema de la felicidad, y es el de Rambert. Ya sabemos que era un periodista parisino enviado a Orán a hacer un reportaje. Encerrado en la ciudad a causa de la epidemia, desde el primer momento hace toda clase de esfuerzos por salir de allí y volver a París. Su ansia no se debe al pánico o al temor a contraer la enfermedad, sino solamente al deseo de reunirse con su amada. Confiesa que hace poco tiempo que vive con ella y que tiene miedo de perderla. Cuando expone estas razones al doctor Rieux, éste no le dice que sus argumentos son extremadamente egoístas y de muy poco peso ante el sufrimiento de una ciudad entera, sino que reconoce que el



periodista tenía razón en su impacencia por la felicidad. Rieux comprende tan bien los sentimientos de Rambert que, aún sabiendo que ha planeado escaparse burlando la vigilancia, no hace nada por impedirselo, lo cual nos parece una enorme inconsecuencia por parte de un médico, que conoce los riesgos de propagación de la enfermedad, y más tratándose del doctor Rieux, que fué uno de los primeros en exigir que se tomaran rigurosas medidas profilácticas para detener la epidemia. Con esto se hace patente la importancia que le da Camus a la felicidad, y que la concibe como algo muy digno de ser tomado en serio y de ser respetado.

Pero Rambert, que mientras esperaba el momento propicio colaboraba con el doctor Rieux en los equipos voluntarios, la misma noche en que le va a ser posible evadirse decide quedarse y seguir ayudando al doctor. Explica que sigue pensando como antes, pero que si cometiese esa acción tendría vergüenza de sí mismo y eso le impediría amar a la mujer que había dejado. "Pero Rieux se enderezó y dijo con voz firme que aquello era una estupidez y que no era una vergüenza preferir la felicidad. - Sí, dijo Rambert, pero puede ser una vergüenza ser feliz uno solo" (118). Aquí vemos que el periodista se emparen-

---

(118) La Peste. Théâtre..., p. 1389.





aunque no a renunciar a su felicidad. Victoria no duda en abrazarse a Diego cuando éste está contaminado por la peste y acepta morir con él. Pero, del mismo modo que María no logra entender por qué su marido abandona el país de mar y de sol en el que eran felices para volver junto a su madre y su hermana, Victoria no acepta el sacrificio que hace Diego por salvar a la ciudad entera.

En efecto, Diego le propone al personaje que representa a la peste morir en lugar de Victoria, ya atacada por la enfermedad. A su vez, la peste le propone salvar la vida de ellos dos a cambio de que la suerte de la ciudad entera quede entre sus manos. Diego no acepta y muere, contento a pesar de todo por ser consciente de haber cumplido con su deber. Victoria le reprocha en cambio haber preferido a los demás que a ella. No es cobarde ni le teme a la muerte, pues le pide a Diego que la arrastre con él, pero es incapaz de sacrificar su felicidad por fines más altos. Diego, en cambio, es consciente de que, aunque la felicidad es importantísima y él la aprecia en su justo valor, no es justo vivir dichoso cuando los demás son desdichados. Al igual que Jan, paga con su vida esta renuncia de su propia felicidad en busca de la felicidad del mayor número. Contrariamente, el periodista Rambert consigue llegar vivo al final de la epidemia.

En Les Justes se nos presenta a los terroristas rusos de principios de siglo que, como ya hemos explicado, tenían una curiosa mezcla de ideología anarquista y sentimientos humanitarios. Todos ellos están tan absortos por la labor que llevan a cabo que hacen de ello una verdadera mística. Los fines que se proponen son tan sublimes y la persecución que se lleva a cabo contra ellos es tan implacable que no tienen ocasión de tener una vida personal, de realizar ningún acto que no se circunscriba dentro de la Organización. Así tenemos a los dos personajes principales, Yanek Kaliayew y Dora Dulebov, que se profesan un gran amor, pero que se debe en gran parte a la comunión de sus ideales. Si no compartiesen la misma esperanza y la misma fe en los medios que emplean, no sería posible su amor. Pero en la famosa escena en que se encuentran los dos solos de hace patente que, ya sea por la tensión o el cansancio que tal vida implica, ambos aspiran a una felicidad como cualquier otra persona pudiera desear. Dora recuerda con añoranza la época en que estudiaba, cuando daba largos paseos y era capaz de reír. Kaliayew, por su parte, sueña con poder compartir su alegría de vivir con ella, dejar de pensar al menos una hora en todos los horrores que les hacen decidirse a matar. Pero ninguno de los dos se deja llevar por la posibilidad de una dicha que tienen tan a mano.

Tenemos otra versión de Jan, Rambert y Diego, en el sentido que todos ellos renuncian a su propia felicidad buscando la de los demás.

Si estos terroristas de alma sensible no pueden, porque no les es lícito, pretender a una felicidad egoísta, librándose de las preocupaciones y basándose sólo en el amor de la pareja, su felicidad ha de ser forzosamente la Organización a la que pertenecen. El orgullo y el sentido de realizar una misión salvadora hacen que estos revolucionarios puedan sentir una satisfacción profunda. El ambiente y el carácter de esta organización nos recuerdan a los monjes soldados, que ellos también combatían con las armas en defensa de su fe. La comparación no es forzada porque Camus le ha dado al aposento en que se reúnen los conjurados un aire de templo de la justicia, en el que se mueve con particular soltura Kaliaev que, si bien no practica la religión, tiene "el alma religiosa". Este aspecto de la Organización como una especie de refugio se hace patente sobre todo con el episodio de Voinov. Este confiesa haber sentido miedo y pide que se le releve de su condición de terrorista activo para dedicarse solamente a labores de propaganda, con mucho menos peligrosas. Entonces todos se apiadan de él porque sienten que, como él mismo dice, no puede haber felicidad fuera de aquella organización.

Pero ya adivinamos que esta felicidad no puede ser completa y que no se refiere sólo al mero hecho de la pertenencia al Partido Socialista Revolucionario. Puede haber una satisfacción en realizar una labor que, según creen, ha de liberar a un pueblo entero de sus cadenas y hacer que desaparezcan los odios y las injusticias. Sin embargo, estos terroristas que se ven obligados a matar no son unos asesinos, sino que al contrario odian la violencia. Tiene pues que haber una fuerte tensión interna que les impida tener paz cuando hayan cometido algún atentado. La única solución a esta terrible contradicción es la muerte, pero no la muerte natural, sino la muerte pública en el patíbulo, debida a la venganza de la justicia zarista pero a la vez voluntariamente aceptada. Es lo que hace Kaliayev, que hubiera podido escapar a la horca gracias al interés de la Gran Duquesa. Pero se niega y en consecuencia es ajustado. Cuando Stepan relata la ejecución, Dora le pregunta si Kaliayev tenía aspecto de ser feliz. Esto, que parece una burla cruel, no lo es en absoluto en boca de estos personajes que rechazan la felicidad de esta vida y que por lo tanto conciben alcanzarla en el momento de la muerte. Desde el mismo momento en que Kaliayev es condenado a muerte, deja de ser un criminal, un asesino, y por lo tanto puede sentir la suprema satisfacción de haber cumplido con su deber, colaborando a la

liberación de su pueblo, y de haber sido lavado de toda falta. El martirio representa para estos terroristas no sólo la justificación suprema, sino también la felicidad. Felicidad del deber cumplido y de la paz reconquistada. Este concepto de felicidad es nuevo en Camus, y es tanto más sorprendente cuanto sabemos que odia la muerte, el mal supremo, y que es absolutamente contrario a la pena de muerte. Pero es que precisamente es tan grave quitar la vida a una persona, aunque sea un tirano sanguinario, que sólo puede haber justificación en su propio martirio.

Por fin, en La Chute nos encontramos de nuevo con el tema de la felicidad, tal como cabía esperar de la obra más ambigua de Camus, de una forma más difícil de interpretar. Durante todo el relato que Clamence hace frente a un interlocutor invisible, se pueden advertir diversos momentos de la vida de este curioso personaje. Al principio lo conocemos como un famoso abogado parisino, hábil en su profesión, admirado por sus colegas, agradecido por sus clientes, amante de los placeres de la vida, buen deportista e irresistible ante las mujeres. No es de extrañar que en tales circunstancias se sintiese plenamente feliz: no sólo llevaba una vida casi perfecta,



sino que además era consciente de ello y le llenaba de orgullo: "Pero considere entonces mi satisfacción. Gozaba de mi propia naturaleza, y todos sabemos que la felicidad consiste en eso aunque, para tranquilizarnos mutuamente, finjamos a veces condenar estos placeres bajo el nombre de egoísmo" (119). Clamence era un hombre terriblemente orgulloso bajo la apariencia de una incomparable modestia: no cobraba a los pobres y no lo andaba diciendo, se negó a recibir la Legión de Honor con la excusa de no merecerlo, nunca aceptaba regalos, nunca halagó a periodistas ni a funcionarios. En principio era una persona irreproachable, pero él mismo confiesa que todo aquello lo hacía por propia satisfacción. La prueba más patente de ello era que, cuando ayudaba a un ciego a cruzar la calle, al llegar a la otra acera saludaba quitándose el sombrero; tal saludo no estaba destinado evidentemente al ciego, sino al público. En suma, Jean Baptiste Clamence encontraba la felicidad en la adecuación de su persona con su pensamiento, en ser consciente de su propia perfección.

Pero toda esta felicidad hipócrita se derrumba de golpe una noche en que, sin saber muy bien por qué, consiente que una joven mujer se suicide tirándose al río casi delante de él. A partir de entonces, Clamence pierde toda su seguridad y su confianza en sí mismo. Al des-

---

(119) La Chute. Théâtre..., pp. 1485-6

cubrir que no es un ser perfecto y que hay en él cosas susceptibles de ser juzgadas, ve en todos los demás unos jueces dispuestos a examinarlo hasta el fondo. Descubre que no tiene ningún amigo verdadero, que incluso posee enemigos, piensa que todos pretenden burlarse de él. Finalmente, se da cuenta de su auténtica manera de ser, en la que la modestia le servía para ensalzarse, la humildad para vencer y la virtud para oprimir. Obsesionado por el recuerdo y no satisfecho ya con su vida anterior, hace todo por destruir la fama que había adquirido. Para eliminar su reputación de virtuoso y para liberarse de toda obligación, se lanza a una vida de placeres bajos y desenfrenados. Esta mala vida le da la satisfacción de una existencia sin futuro y sin pasado, sin recompensas pero sin castigos inmediatos, de placeres inmediatos y fáciles de conseguir: "Porque deseaba la vida eterna, me acostaba con prostitutas y bebía durante muchas noches enteras. Por la mañana, desde luego, tenía en la boca el sabor amargo de la condición mortal. Pero, durante largas horas, había planeado, completamente feliz" (120). Como es de esperar, esta no es la solución adecuada y cuando, a pesar de todo, parecía que Clamence ya se había curado, un día volvió a oír aquella risa misteriosa que le había herido antaño a orillas del Sena.

La solución que encuentra entonces, esta vez totalmente original e inesperada, es la de hacerse

---

(120) Op. cit., p. 1528.

juez-penitente, con el fin de apagar de una vez las risas y de evitar todo juicio. Para ello hay que comenzar extendiendo universalmente la condena, incluyéndose uno mismo. Pero como no se puede condenar a todos los demás, hay que juzgarse a sí mismo para poder juzgar a los demás. Ya que todo juez acaba un día en penitente, Clamence recorre el camino inverso, haciéndose primero penitente. El primer acto de esta penitencia consiste precisamente para Clamence, que ama el mar y las islas exóticas, en ir a vivir a Amsterdam, ciudad gris y brumosa. Allí, en un bar de marineros, se dedica a ejercer su curiosa profesión, empezando por hacer una confesión pública y total. Una vez que se ha cubierto de cieno, puede pasar de la primera persona en singular al plural, metiendo así a toda la humanidad en el mismo cesto. Invita a su interlocutor a que haga lo mismo que él y, según sus palabras, nadie consigue escapar, porque todos somos igualmente culpables y gracias a él llegamos a ser conscientes de ello. En cuanto a Clamence, asegura haber encontrado la felicidad: "Me encontrará usted exactamente igual. ¿Y por qué iba a cambiar puesto que he encontrado la felicidad que me conviene? He aceptado la duplicidad en vez de lamentarme de ella. Me ha instalado en ello, al contrario, y he encontrado el confort que he buscado durante toda mi vida" (121).

---

(121) Op. cit., p. 1548.

Gracias a la postura adoptada, Clamence puede ahora seguir amándose a sí mismo, como antes, y utilizar a los demás, pero con la confesión puede gozar dos veces, una de su propia naturaleza y otra de su propio arrepentimiento. Con ello obtiene una cierta superioridad sobre todos los demás, se siente como Dios padre distribuyendo certificados de mala vida y costumbres. Se lamenta sin absolver, comprende sin perdonar y sobre todo siente al fin que se le adora. Con todo este extraño poder y esta lucidez única, experimenta una felicidad que expresa con vehemencia: "Entonces, planeando con el pensamiento por encima de todo este continente que se me ha sometido sin saberlo, bebiendo el día de absentia que se levanta, ebrio al fin de malas palabras, soy feliz, soy feliz, le digo, le prohibo no creer que soy feliz, ¡soy feliz a morir!" (122). Esta súbita explosión, casi histérica, ya al final del relato nos hace sospechar algo de esta insólita felicidad. O bien es real y verdaderamente total, o bien no hay tal felicidad. Podría ser el caso del culpable que, no pudiendo demostrar su inocencia, utiliza los gritos y la indignación fingida. Quizá sea el último recurso del que es consciente de que ya no puede dar otro paso más, que está acorralado en la última solución y que,

---

(122) Op. cit., p. 1549.

aunque no sea la solución ideal, es la mejor posible. Pero, tratándose de La Chute, siempre nos quedará la duda.

Detenemos aquí la revista que hemos hecho al tema de la felicidad tal como se refleja en varias de las obras de Camus. Aunque esta relación podría ser todavía más amplia y más profunda, creemos que se da una visión bastante clara de la importancia que tiene el tema de la felicidad en Camus. Vemos que está presente constantemente, que le obsesiona desde el principio al final. Hemos visto muy diferentes tratamientos y modos de abordar el problema, diversas ilustraciones en varios personajes. No cabe duda de que Camus siempre estuvo obsesionado por la felicidad, y es curioso advertir que esta particularidad parece no haber sido suficientemente observada por los comentaristas de Camus. No es sólo que se le haya prestado menos atención que a otros temas, como el absurdo, particularmente, sino que prácticamente ha pasado siempre desapercibido. Quien remedia en gran parte esta situación es Pierre Nguyen-Van-Huy con su notable libro La métaphysique du bonheur chez Albert Camus, que no sólo es uno de los más extensos y profundos dedicados a nuestro autor, sino que abre un campo prácticamente virgen de investigación. Ahora bien, cae en el defecto de centrarse tanto en el tema y sobre-

dimensionarlo de tal manera que oscurece toda la demás temática camusiana como si toda se redujese a la búsqueda de la felicidad, sin contar con unas conclusiones demasiado rebuscadas y difícilmente aceptables.

## 2/ Concepto de felicidad.

El repaso, aunque incompleto, de las obras de Camus ha bastado para darnos una idea del lugar que ocupa el tema de la felicidad en su producción y en su pensamiento. Ahora bien, no sólo no hemos dado una idea de lo que Camus entiende por felicidad, sino que entre tantas ilustraciones del problema se puede dar lugar a una cierta confusión. En efecto, aunque se ha hecho alguna aproximación entre algunas obras y algunos personajes, la impresión que podemos tener hasta ahora es el de una gran variedad de las concepciones de la felicidad por parte de Camus, a no ser que se trate de varios grados o que haya habido una evolución. En cualquier caso, se hace necesario tratar de aclarar este tema e investigar qué es lo que Camus entendía precisamente por felicidad. Ya es sabido que no hay una opinión generalizada ni una definición universalmente aceptada de la felicidad. Desde la filosofía griega se ha tratado este tema desde muy

diversos puntos de vista y por lo tanto nos encontramos con muy variadas concepciones. La aportación de Camus es original en cuanto que es una visión muy personal, no debida a un estudio sobre la cuestión. Sin embargo, como hemos visto, es éste un problema que preocupaba primariamente a Camus y por ello su tratamiento no es superficial aunque, como ya suponemos, no se halla expuesto de manera sistemática.

Una primera aproximación, útil aunque imprecisa, la podemos hacer desde el aspecto negativo, es decir estudiando la idea que se hace Camus de la desgracia. Tenemos varios ejemplos en sus obras y uno de los más significativos es el del relato "La mort dans l'âme", de L'envers et l'endroit, que corresponde casi exactamente a uno de los capítulos de La mort heureuse y que está basado en una experiencia del propio Camus. Se describe sencillamente la estancia de una semana en Praga, solo, sin conocer a nadie, con poco dinero y sin nada particular que hacer allí. El resultado de todo ello es un sentimiento de extrañeza y un tedio invencible: no tiene con quien comunicarse, no entiende ni los rótulos de los comercios, toma día tras día una comida que le asquea por no hacer el supremo esfuerzo de buscar otro restaurante, se queda en cama todo el tiempo que puede, se dedica a contar las tablas del suelo de su habitación del hotel. Está al borde de la desesperación y experimenta incluso

deseos de llorar. En suma, se siente desdichado y añora fuertemente su ciudad natal a orillas del Mediterráneo. Por lo que vemos pues, las causas de su falta de felicidad son la lejanía de su patria, el estar en una ciudad extraña, la soledad, la falta de convivencia, la incomprensión, el ambiente triste y grisáceo de Centroeuropa, la lejanía del mar y de sus atardeceres suaves. Así, cuando abandona Checoslovaquia y entra en compañía de sus amigos en Italia, país mediterráneo con mar, arte y flores, ya se siente como un convaleciente de una grave enfermedad: "Una luz crecía. Ahora ya lo sé: estaba preparado para la felicidad" (123). Se hace patente también que este ambiente de Praga es similar al que hay en la posada de Le Malentendu y que la angustia que se nos describe es parecida a la que experimenta Martha. Como ella no tiene en su contra el ser una extraña en el país, con todo lo que ello entraña, su desdicha se centra en la añoranza de una tierra de sol y de mar y en la soledad de su vida.

Ninguna obra puede parecer más propicia para examinar la idea de la desgracia que La Peste, en la que se describe una terrible calamidad que se abate sobre toda una ciudad. Y, en efecto, la incidencia de este mal

---

(123) L'envers et l'endroit. Essais, p. 37.



sobre una población famosa por su vida apacible y sin grandes problemas hace desaparecer durante toda la duración de la epidemia en todos los habitantes de Orán sin excepción a la felicidad en cualquiera de sus formas. No es difícil imaginar la angustia y el temor sentidos por las personas encerradas en una ciudad contaminada por una gravísima enfermedad, sin ningún medio de escapar, rodeados de la muerte de sus familiares y ante la ineficacia de la medicina y las medidas preventivas. Sin embargo, lo que advertimos es que Camus no insiste apenas sobre estos elementos, pasándolos por alto de tal forma que parece que apenas tienen importancia. En cambio, Camus habla largamente de los estados de exilio y de separación. Es evidente que el exilio en este caso no supone una ausencia de la patria, sino que es como un exilio negativo, estando todos en su ciudad pero separados del mundo, sin poder salir fuera de las murallas y tampoco llegar al mar, tan próximo sin embargo. Más comprensible, aunque no más grave, es el de los extranjeros que, como Rambert, no pueden tampoco salir de la ciudad. En cuanto a la separación, Camus nos la presenta de forma tan preponderante que la sitúa al mismo nivel que el temor a la muerte y la hace aparecer desde el momento mismo en que se cierra la ciudad: "De este modo, por ejemplo, un sentimiento tan individual como la separación se convirtió

de repente, desde las primeras semanas, en el de todo un pueblo y, con el miedo, en el sufrimiento principal de este largo tiempo de exilio. Una de las consecuencias más notables del cierre de las puertas fue, en efecto, la súbita separación en la que se encontraron unos seres que no estaban preparados para ello" (124). Vemos en este texto clave que se habla, para describir la desgracia de los oraneses, del exilio y sobre todo de la separación, y sólo se cita de pasada al miedo.

Otro ejemplo preciso con el que contamos es el de Janine, la mujer adúltera de L'exil et le royaume, que, tal como se dice explícitamente, no es una persona feliz. Siendo una joven llena de vida, sacrificó su felicidad a cambio de una vida tranquila y confortable al casarse con un comerciante de telas que no le gustaba mucho. La única pasión del marido era el dinero y los negocios, pasión que Janine no entendía bien, y muy pronto dejó de llevarla a la playa y de salir a gozar los placeres de la naturaleza y del ejercicio físico. La frustración de Janine se hizo completa al no tener hijos, pero en cambio gozaba de una vida sin problemas materiales e incluso de un marido que, si bien no la amaba fuertemente, al menos era generoso y amable con ella. En cierto modo se había acostumbrado a vivir en medio de este aburrimiento total que em-

---

(124) La Peste. Théâtre..., p. 1273.

botaba sus sentimientos. Pero un acontecimiento, al parecer de mínima importancia, va a hacer que se cuestione sobre su propia existencia. Su marido insiste en que le acompañe en una gira por el sur de Argelia para vender sus mercancías, y el viaje se hace con gran incomodidad y cansancio, en medio de un frío creciente. Janine se ve rodeada de árabes, cuya lengua no comprende, lejos de su casa, acompañando a una persona a la que no quiere, realizando una labor que no le gusta, pasando frío y cansancio. Pero no es todo esto lo que le hace desdichada, sino el hecho de comprender la vaciedad de su vida y sobre todo el sentimiento de ser extraña, extraña al lugar en que se encuentra, extraña a su marido, extraña a la vida. Está lejos de aquello con lo que sueña, con su juventud perdida, con las palmeras agitadas suavemente por la brisa al borde del mar. Janine, a su manera, es otra exiliada, que durante sólo unos momentos consigue una efímera felicidad al subir al fuerte en medio de la noche y apaciguar su corazón ante el cielo estrellado.

No es cuestión ahora de alargar la lista de los ejemplos pasando otra vez revista a las obras de Camus, pero creemos indispensable citar el prefacio a L'envers et l'endroit, escrito veinte años después que la obra con motivo de su reedición, y que contiene más datos

autobiográficos que ningún otro escrito suyo. Curiosamente, habla mucho de su propia felicidad o de su desdicha, de las satisfacciones y las desilusiones que tuvo. Se reafirma su gusto por el mar y el sol, por la amistad comprensiva, por la sencillez en todo. Se declara enemigo del lujo y del bienestar burgués, no llegando a comprender las grandes fortunas. Para él la pobreza, no la miseria extrema, no es razón suficiente para no ser feliz si se está favorecido por el clima. "Nacido pobre, en un barrio obrero, a pesar de todo no sabía lo que era la desgracia antes de conocer nuestros suburbios fríos" (125). Y vuelven otra vez las palabras de exilio y separación.

Si ya empezamos a tener una idea de lo que puede ser la felicidad para Camus, sigue siendo muy imprecisa esta noción, sobre todo si tenemos en cuenta que no hemos resuelto todavía una dificultad que apuntamos más arriba, la apariencia de diversos tipos de felicidad o de varios grados escalonados dentro de ella. En efecto, se hace evidente que la felicidad descrita en Noces no es la misma que la que se nos presenta en Les Justes, que la felicidad que siente Patrice Mersault es diferente a la de Clamence. Aún en la misma obra, advertimos que sus

---

(125) L'envers et l'endroit. Essais, p. 7.

personajes no conciben el mismo tipo de felicidad, como Rambert y Tarrou en La Peste, o incluso Jan, Martha y María en Le Malentendu. Incluso, como ya hemos visto (114), Calígula imagina fácilmente que hay dos clases de felicidad.

La idea que podemos sacar en principio de la definición negativa que hemos buscado es que la felicidad ha de ser lo contrario de la separación, de la soledad, del exilio, de la falta de amor, de la injusticia climática y, evidentemente, de la enfermedad, la muerte, la violencia... Según esto, la felicidad consistirá en la unión, el amor, el goce de los bienes naturales, la paz... Realmente se trata en cierto modo de todos estos elementos y de algunos más, pero es evidente que es necesaria una ordenación. Como ya se ha apuntado, en Camus se podría hablar de distintas felicidades y también de distintos grados dentro de estas felicidades.

Desde nuestro punto de vista, se podría distinguir en dos tipos principales de felicidad, la felicidad de este mundo y la felicidad metafísica. La felicidad terrena se consigue a través de la naturaleza, en sentido muy amplio, o a través de la humanidad. La felicidad que nos puede proporcionar la naturaleza puede ser la de los placeres naturales, la de la serena placidez o bien de una unión suprema con la naturaleza. La felicidad terrena conseguida a través de los hombres puede consistir en el

amor, en la reunión de las personas amadas, o bien en la solidaridad. En cuanto a la felicidad metafísica hemos distinguido tres clases: la estética, la unión con el mundo y la felicidad de los valores espirituales. Todo esto necesita una explicación y un estudio detenido. Lo que se observa en primer lugar es que se admite una gran diversidad dentro de nuestra clasificación. También se advierte que hay una gradación de distintos niveles, pero no hay que prejuzgar en ello una preferencia de los más elevados respecto a los inferiores, al menos en el mismo orden en que los exponemos.

En primer lugar, respecto a la felicidad terrena, recordemos que Camus hizo, sobre todo en su juventud, profesiones de fe respecto a su creencia exclusiva en este mundo: "Soy feliz en este mundo porque mi reino es de este mundo" (126). No se rechaza explícitamente la no existencia de un más allá, pero hay una negativa a considerar siquiera esa posibilidad. Si existe un más allá, no es necesario para nada: este mundo ofrece suficientes maravillas, alicientes y toda clase de elementos para llenar la vida de un hombre. No se necesita pues otro mundo para justificar la existencia del hombre. De la misma manera, la felicidad se encontrará en este mundo, y es una imbecilidad, según palabras de Camus, tenerle

---

(126) Carnets I, p. 22.

miedo a ser feliz o posponer esa felicidad a un futuro totalmente incierto. Ahora bien, no hay que pensar que esta búsqueda de la dicha solamente en la tierra corresponde a un hedonismo vulgar, a un materialismo grosero. No hay ninguna vileza, según Camus, en preferir esta felicidad, e incluso encuentra para ello justificación en la alegría de los santos: "La sonrisa interior de san Francisco, amante de la naturaleza y de la vida, justifica a aquellos que tienen el gusto de la felicidad" (127). Esta frase nos introduce además en la primera de las divisiones que hemos hecho respecto a la felicidad en el mundo: la debida a la naturaleza. Sin necesidad de una prolija explicación, se entenderá que aquí la palabra "naturaleza" se refiere a todo lo palpable por los sentidos, a lo que comúnmente se entiende por este mundo.

Pues bien, como ya hemos visto más de una vez, la naturaleza nos ofrece en primer lugar la posibilidad de gozar de placeres sencillos y a la vez plenamente satisfactorios. Recordamos una vez más el relato "L'été à Alger", de Noces, en el que se nos describe esa juventud despreocupada, amante de los baños de sol y de mar, de los bailes del domingo por la tarde, que rigen su forma de actuar según sus impulsos, bebiendo si tienen sed, durmiendo si tienen sueño y todo de este modo. Su moralidad es muy sencilla también, respetando una serie de

---

(127) Op. cit., p. 70.

reglas elementales como cederle su asiento a una anciana en el tranvía, respetar a su madre o no atacar varios a la vez a una misma persona. Afortunadamente para estas personas, no experimentan la vaciedad de su existencia, no se sienten inútiles ni son conscientes de la poca elevación de sus vidas. Aunque Camus se burle ligeramente de estos jóvenes al describirlos, se hace patente que en realidad los admira y los aprueba, en primer lugar por lo que hemos dicho más arriba de su justificación del amor a la vida, y en segundo lugar por reconocer que hay un cierto mérito en saber gozar plenamente de lo que nos ofrece la naturaleza, sin dejarse convencer por los que sólo piensan en la muerte. Además, ya sabemos que Camus compartió estas alegrías en su tiempo, que fué un gran amante de las playas, deportista aficionado y seguramente impulsivo en sus relaciones con las mujeres, ya que se casó por primera vez muy joven, a los veintiún años, y ya rompió ese matrimonio al cabo de dos años. Y, de hecho, Camus nunca renegó de este amor por toda esta felicidad sencilla y llena de pequeños placeres: "Nunca he podido renunciar a la luz, a la dicha de vivir, a la vida libre en la que he crecido. Pero aunque esta nostalgia explica muchos de mis errores y de mis faltas, sin duda me ha ayudado a comprender mejor mi profesión, todavía me ayuda a mantenerme, ciegamente, entre todos es-



tos hombres silenciosos que solamente soportan en el mundo la vida que se les ha hecho gracias al recuerdo o al retorno de breves y libres felicidades" (128). Es de notar que este texto pertenece al discurso pronunciado con motivo de la recogida del Premio Nobel, es decir que corresponde a la época de plena madurez de nuestro autor.

En efecto, este elogio implícito de los placeres sencillos que nos ofrece la naturaleza, si bien no alcanza el papel preponderante que vemos en Noces, se sigue repitiendo en diversas obras como podrían ser La Peste, L'été o Les Justes. En esta última todos los conjurados han renunciado voluntariamente a estos placeres porque la gravedad de su empresa no les permite dedicar ni un sólo momento a ellos mismos; sin embargo, vemos que los añoran y que sueñan con el momento improbable en que pudiesen volver a gozar de ellos. En L'état de siège, el coro identifica el retroceso de la epidemia con el retorno de todos los tesoros de la naturaleza y del amor carnal: "Y la victoria tiene entonces el cuerpo de nuestras mujeres bajo la lluvia del amor. Hé aquí la carne feliz, brillante y caliente, racimo de septiembre en el que zumba la abeja" (129).

---

(128) Discours de Suède. Essais, p. 107.

(129) L'état de siège. Théâtre..., p. 285.

Saliendo al paso de la posible objeción de que las relaciones hombre-mujer tendrían mejor su lugar en la felicidad a través de los hombres, hay que advertir que en este caso no se habla del amor en cierto modo sublimado, sino sencillamente de unas relaciones casi animales en cuanto que son respuesta directa a unos instintos. Ciertamente no se trata de algo totalmente desprovisto de alguna carga humana o social, pero en cambio ofrecen la mayor naturalidad posible y la menor cantidad de complicaciones. Los jóvenes argelinos u oranenses que describe Camus no saben de grandes amores, aunque sí responden a los impulsos del apasionado carácter mediterráneo y de su misma juventud.

Si estos placeres y la felicidad que se consigue con ellos son tan fáciles de obtener y además perfectamente legítimos, cabría preguntarse por qué no se insiste sobre ellos hasta el punto de basar allí toda la felicidad posible en este mundo, pero la respuesta salta a la vista. En primer lugar, estos placeres o gran parte de ellos no son asequibles a la mayoría de las personas por no vivir al borde del mar, por falta de dinero, por incapacidad física, etc... Pero la razón más evidente es que estos bienes son forzosamente pasajeros porque la juventud es efímera. Al pasar los años se pierde irremisiblemente la posibilidad de gozar plenamente de

estos placeres y con ella de lograr una cierta felicidad por ese camino. De ese modo se expresaba el tonelero Yvars, en L'exil et le royaume: "El agua profunda y clara, el sol fuerte, las chicas, la vida del cuerpo, no había otra felicidad en su país. Y esta felicidad pasaba con la juventud" (130). Yvars es sin duda alguna evocación de un tío de Camus, también tonelero e impedido, que vivía en su casa del barrio obrero de Belcourt en su infancia. Según se narra en este breve relato, "Les Muets", de los que componen la obra, Yvars bordeaba el mar en su bicicleta al dirigirse a su trabajo, pero ya no lo miraba. A los veinte años, en cambio, no se cansaba de contemplarlo, en primer lugar por su belleza, y en segundo lugar por ser la promesa de un fin de semana feliz en la playa. Pero con el tiempo se perdieron esas jornadas de placeres sanos, con su matrimonio, el nacimiento de su hijo, las horas extraordinarias los domingos. Si ya había perdido esa felicidad, sólo le quedaba esperar en una felicidad de otro tipo, el de la tranquilidad en su vejez, la paciencia en espera de la muerte.

Entramos pues en otro grado distinto y en cierto modo opuesto al anterior. La felicidad de algunas personas puede consistir en la tranquilidad en esta vida, en

---

(130) L'envers et l'endroit. Théâtre..., p. 1598.

la ausencia de quebraderos de cabeza. Esta es la aspiración propia de las personas de edad, que ya no pueden permitirse los placeres violentos de la juventud. Esta actitud es de hecho inconcebible cuando se tiene corta edad, pero aparece como inevitable cuando se encuentra uno en el ocaso de la vida. Es propio de personas ya cansadas y que antaño pudieron gozar de aquellos placeres. Un ejemplo claro es Yvars, cuyo cansancio se hace patente en todas sus actitudes: no sólo pedalea con mayor lentitud en su bicicleta y acusa cada vez más la fatiga en su trabajo, sino que acepta pasivamente el fracaso de la huelga de su taller y los insultos del patrón. Otro personaje que responde primordialmente a esta actitud es Quereas, en Calígula. Este viejo patricio se pone a la cabeza de la conjura contra el emperador, pero no por temor a la muerte como todos los demás ni por vengarse de mezquinas humillaciones, sino por recobrar la paz en un mundo coherente. Quereas es de los pocos que no odian a Calígula, pero se decide a matarle porque necesita la seguridad, porque quiere ser feliz y no ve que eso sea posible llevando el absurdo hasta sus últimas consecuencias. Por fin, tenemos otro ejemplo en la madre, en Le Malentendu, que desde la primera escena aparece como una mujer vieja y cansada y que a lo largo de toda la obra arrastra una tremen-

da fatiga y unas ansias de acabar con todo comparables a las de Martha por marcharse a un país de sol devorador. Cuando se resiste a asesinar a Jan no es principalmente porque su instinto maternal le advierte de algo, sino porque no se encuentra con fuerzas. Y cuando al final se suicida, es ante todo una búsqueda de la tranquilidad que no ha podido encontrar en vida.

Un caso similar pero algo distinto es el de Patrice Mersault, el protagonista de La mort heureuse. En su largo periplo en búsqueda de la felicidad, pasa por muchos acontecimientos importantes, asesinato, boda, viajes, vida en común, encuentro con la soledad. Todo se halla encaminado a la consecución de esa felicidad que persigue incesantemente y, tras diversos intentos, lo que hace es irse a vivir solo en una casa al borde del mar. No es que Mersault haya llegado exactamente a la conclusión de que la felicidad consiste en una vida relajada y tranquila, pero en un cierto momento sí que se identifica en esto. Aunque, ciertamente, el caso de Mersault es más complejo y en cierto modo escapa a nuestra clasificación. Para él, la consecución de la felicidad consiste ante todo en la intención que se ponga en ser feliz: "El error, pequeña Catherine, consiste en creer que hay que escoger, que hay que hacer lo que se quiere, que hay

condiciones de la felicidad. Lo único que cuenta, ya ves, es la voluntad de la felicidad, una especie de enorme conciencia siempre presente. Lo demás, mujeres, obras de arte o éxitos mundanos, no son más que pretextos" (131). Como vemos, se concibe la felicidad como consistente en primer lugar en un soporte, que es la voluntad, y después en todos los elementos diversos, que pueden ser de muchas clases y ninguno de ellos absolutamente imprescindible. Pero después, con la experiencia, Mersault se da cuenta de que es difícil conservar la felicidad y que para ello es necesario prescindir de todo apego material o afectivo. Gracias a ese desprendimiento total llega a recibir la muerte sin rebeldía. Pero, al fin y al cabo, esta especie de indiferencia que consigue viene a ser una forma más elaborada y compleja de la tranquilidad a lo que aspiran otros personajes.

Por último, dentro de la felicidad terrena y desde el punto de vista de la felicidad a través de la naturaleza, tenemos el grado más elevado, que podríamos llamar de unión con la naturaleza. Hay en Camus una atracción extrema hacia los elementos componentes del mundo exterior, y este amor por la naturaleza casi se reduce o identifica con la atracción por el

---

(131) La mort heureuse, p. 178.

mar. Siendo la naturaleza una fuente de sensaciones y de satisfacciones, desprovista del mal que se encuentra en los hombres, un cierto tipo de felicidad consistirá en la identificación con esta naturaleza. Una identificación no es posible, pero sí una especie de unión, tal como vemos en "Noces à Tipasa", donde el joven Camus lleva a cabo sus bodas con la naturaleza en una ceremonia íntima de raigambre helénica y pagana. Pero este mundo no es solo naturaleza, pues está poblado de hombres, a los que no se puede excluir de nuestra visión del mundo o que se encargan ellos mismos de que nuestra unión con la naturaleza pueda ser duradera. Pero para Camus, esta visión de Tipasa perdurará como la imagen de la felicidad. El recuerdo de un maravilloso paisaje puede sostener el ánimo de las personas, aún en medio de la guerra y la destrucción, tal como trata de hacérselo comprender Camus a su imaginario <sup>amigo</sup> (alemán: "Y, a través de los clamores y la violencia, tratábamos de conservar en el corazón el recuerdo de un mar feliz, de una colina jamás olvidada, la sonrisa de un rostro querido" (132).

Quizá se haya echado de menos a Martha cuando hemos hablado de la felicidad consistente en los placeres que nos brinda la naturaleza. Y, en efecto, sa-

---

(132) Lettres à un ami allemand. Essais, p. 241.

bemos que Martha sueña con ir a vivir en un país soleado al borde del mar. Pero el deseo de esta mujer frustrada es muy superior al de cualquier joven que está esperando en Argel que llegue el domingo para poder ir a la playa por la mañana y al baile por la tarde. Martha quiere ir a un lugar donde el sol lo devore todo, incluso las almas, es decir que en cierto modo también quiere celebrar sus bodas con la naturaleza, una naturaleza que apague sus sentimientos y en la que pueda abandonarse. Esta es una visión extrema, propia de una mujer del temple de Martha, pero no es menos cierto que Camus siempre vió una fuente de la felicidad en esta unión con la naturaleza. En el relato poético "La mer au plus près", escrito en 1953 e incluido en la obra L'été, se transparenta la felicidad de realizar un maravilloso viaje por mar, pero observando bien captamos que la alegría no se debe al hecho de viajar o de visitar lejanos lugares, sino a estar en contacto constante con la naturaleza y su elemento más bello, el mar. Así se explica también la exclamación de Clamence: "El mar, el mar que lleva a Cipango y a esas islas en las que los hombres viven locos y felices" (133). La naturaleza siempre se presenta como un vehículo o soporte para la felicidad, y

---

(133) La Chute. Théâtre..., p. 1482.



podría ser el único si no fuese por los hombres.

Entramos pues en el segundo elemento de nuestra clasificación, dentro de la felicidad en el mundo, que trata de la felicidad a través de la humanidad. Hemos hablado en el capítulo dedicado al problema del mal que los hombres no se hallan exentos totalmente de culpabilidad y que de hecho pueden ser una fuente del mal. Ahora bien, para Camus, si los hombres no son del todo inocentes, tampoco son del todo culpables. Así pues, si los hombres, en tanto que generadores de injusticia y violencia, son muchas veces los causantes de nuestra desdicha, también podremos encontrar la felicidad en o a través de nuestros semejantes. Esta felicidad por medio de los hombres puede tener, al igual que la felicidad a través de la naturaleza, tres grados diferentes, que pasaremos a estudiar.

El primero de ellos es el amor, considerado aquí en el sentido amplio de amor entre hombre y mujer y también de amistad profunda. Se trata de un sentimiento superior a la simple atracción física pero cae fuera del amor de Dios o del apego excesivo a ciertos bienes, pues no hay que olvidar que estamos hablando del amor entre personas. De la interrelación entre la

felicidad y el amor ya nos habla Camus tempranamente: "Pues no se ha dicho que la felicidad sea a la fuerza inseparable del optimismo. Está ligado al amor -que no es lo mismo" (134). Es sin duda un lugar común el aceptar que el amor y la felicidad van juntos, al menos en la mayoría de los casos. El hecho de la donación de su persona, del compartir sufrimientos y satisfacciones, puede dar lugar a una felicidad total a pesar de las circunstancias más adversas. Es lo que acontece con Cesonia, la vieja amante de Calígula, que por amor acepta ayudarle y secundarle en su loca y sanguinaria empresa. Ciertamente, Calígula también cuenta con Helicón, pero éste es un cínico oportunista que se coloca del lado del poder y que no le tiene ningún apego especial al emperador. Cesonia, al contrario, no está de acuerdo con la monstruosa actitud de Calígula y sabe perfectamente que todo terminará mal para él, pero en nombre de su amor aceptará ser obediente, cruel, fría e implacable. Así lo será hasta el final y, a pesar de seguir siendo consciente de todo, se confesará feliz y se dejará estrangular sin resistencia por Calígula momentos antes de la muerte de éste.

Otros típicos representantes de este amor apasionado pero incapaz de ir más allá de la única persona

---

(134) Noces. Essais, p. 86.

amada son María y Victoria. María, la mujer de Jan en Le Malentendu, es una mujer que, sin ser especialmente egoísta en sus sentimientos, no comprende cómo su marido puede hacer peligrar su felicidad por ningún motivo, por grande que sea. La felicidad de ella consiste en su amor por Jan, y precisamente por ese amor que le tiene aceptará el separarse, dolorosamente, de su marido por una noche. El dolor desgarrador que experimenta cuando se entera de su muerte da idea de la felicidad perdida. Un caso muy similar es el de Victoria, la novia de Diego en L'état de siège; su amor es tan fuerte que no duda en abrazar a Diego cuando éste está contaminado por la peste, y sin embargo no acepta el sacrificio de éste por el bien de todos.

Hasta aquí hemos hablado de representantes femeninos, pero también podemos citar a Rambert, el periodista de La Peste, como un personaje que cifra su felicidad en el amor a una persona. Ya sabemos que posteriormente renuncia a esta felicidad quedándose en la ciudad apestada, pero expresamente sigue pensando que la felicidad para él es eso. Y el doctor Rieux le da la razón siempre, pensando que, si bien toda la felicidad humana no tiene por qué cifrarse en esto, sí es al menos plenamente legítima y merecedora de recompensa: "Y Rieux, en el momento de torcer por la calle de Grand y de Co-

ttard, pensaba que era justo que, al menos de tarde en tarde, la alegría viniese a recompensar a aquellos que se bastan con el hombre y con su pobre y terrible amor" (135). Y, ahora que se cita a Rieux, viene a colación hablar de su profunda amistad con Tarrou, pues el amor, en el sentido en el que lo estamos tratando, no es exclusivo de una relación entre hombre y mujer. En el caso de Rieux y Tarrou, tenemos dos hombres unidos por una simpatía y una admiración comunes, que sin casi coincidencia en su manera de pensar y de actuar llegan a una profunda amistad. Tanto es así que, cuando Tarrou cae mortalmente enfermo de la peste, el doctor Rieux, desobedeciendo sus propias medidas profilácticas y desdeñando su seguridad y la de su madre, no lo hace hospitalizar y lo cuida en su propia casa. Pero lo más notable de esta relación es el episodio según el cual van a celebrar su amistad con un baño de mar. Se ha escrito bastante sobre estas páginas y se ha llegado a decir que era una reminiscencia del bautismo. No hay nada de eso, pero sí una unión con la naturaleza. Podíamos pues haber hablado de ello más arriba, pero sirve para subrayar que todos estos niveles que estamos señalando no son compartimientos

---

(135) La Peste. Théâtre..., p. 1467.

estancos, sino que están relacionados entre sí y pueden darse varios a la vez. Así este baño de mar, que representa tanto la huida momentánea del mal como la unión con la naturaleza y el placer de la amistad en la comunión con una misma sensación. Y también el doctor Rieux se hace una idea de la felicidad como residente a la vez en la naturaleza y en el amor: "Para todos ellos, la verdadera patria se encontraba más allá de las murallas de esta ciudad asfixiada. Estaba en aquellos arbustos olorosos sobre las colinas, en el mar, los países libres y el peso del amor. Y era hacia ella, hacia la felicidad, a dónde querían volver" (136).

Quizá parezca que haya que hablar aquí del amor entre Dora y Kaliayev, en Les Justes. Ciertamente, en esta obra tenemos prácticamente la única escena de amor que ha escrito correctamente Camus, bastante poco hábil para describir estas escenas. Sin embargo, no podemos hablar de la felicidad de Dora y de Kaliayev basada en su mutuo amor, perfectamente lícito y correspondido, porque precisamente no pueden abandonarse a este amor. Sus responsabilidades dentro de la organización terrorista a la que pertenecen les cierran el camino a este tipo de felicidad. Ahora bien, sin duda podemos imaginar la felicidad total, aunque breve

---

(136) Op. cit. p. 1466.

y pasajera, que experimentan cuando están solos, y en la felicidad que ellos dos podrían vivir en su amor si las circunstancias de su vida fueran otras. El amor es quizá un punto más importante de lo que parece en Camus, y tenderíamos a pensar que es un tema que no se desarrolló mejor por una especie de incapacidad por parte de nuestro autor. Pero la necesidad del amor para la felicidad queda perfectamente patente: "Me saciaba de las dos clases de sed que no se pueden eludir mucho tiempo sin que el ser se reseque, quiero decir amar y admirar. Porque es solamente una mala suerte el no ser amado: es una desgracia no amar en absoluto. Todos nosotros, hoy en día, morimos de esta desgracia" (137).

Tal como se ha dicho anteriormente, cuando Camus quiere pintar la desdicha, a menudo habla del exilio y de la separación. Se hace evidente que, aunque el amor sea fuente de felicidad, un amor sin presencia de la persona amada puede ser un motivo de desgracia. La misma Cesonia, persona sensible y bondadosa, se siente feliz en medio de los horrores y las muertes de Calígula por estar siempre junto a su amado, aún sabiendo que iba a terminar en una muerte violenta; si hubiese estado separada de él, sabiendo que era querido por sus súbditos y que le era fiel, no

---

(137) L'été. Essais, p. 873.

hubiese sido feliz. Hay pues un tipo de felicidad que consiste en la reunión con la persona amada, que viene a ser otro tipo de unión, parecido pero no igual a la unión con la naturaleza. Es la felicidad que sienten los exiliados en la ciudad apestada de Orán cuando por fin se abren las puertas y pueden al fin reunirse con aquella persona a la que aman. El más característico es Rambert, que, después de haber renunciado por un tiempo a esta felicidad y en cierto modo haberla arriesgado, puede por fin gozar de ella: "Pero otros, como Rambert, del que el doctor se había despedido aquella misma mañana diciéndole: "Valor, es ahora cuando hay que tener razón", habían vuelto a encontrar sin dudar el ausente que creían haber perdido. Por algún tiempo al menos, serían felices" (138). Esta última frase nos recuerda que todo tipo de felicidad, y no sólo ésta, es pasajera y sujeta a muchas circunstancias. La felicidad es un bien que hay que saber conseguir y procurar conservar.

Al citar el nombre de Rambert recordamos que éste, tal como acabamos de decir aún ahora, renuncia a la felicidad que tiene al alcance de la mano porque siente oscuramente que puede ser una vergüenza ser feliz uno solo. Por ello abandona su propósito de huir

---

(138) La Peste. Théâtre..., p. 1467.

de la ciudad víctima de la epidemia para seguir colaborando con el doctor Rieux en las tareas sanitarias, sabiendo que así expone su vida o sencillamente su felicidad, pues él mismo reconoce que no está seguro de que la mujer a la que ama vaya a esperarle si tarda mucho en regresar junto a ella. Así pues Rambert renuncia a su felicidad para compartir la desgracia de los hombres. Se hace pues solidario de todos los hombres, y aparece pues aquí el tema de la solidaridad. Ya sabemos que este es otro de los temas que Camus trata con gran frecuencia y de hecho lo volveremos a encontrar con mayor amplitud en otra ocasión. Pero cabe preguntarse hasta qué punto se puede hablar de la solidaridad dentro del tema de la felicidad, es decir si de hecho se puede conseguir una cierta felicidad gracias al hecho de hacerse solidario de la humanidad. Estamos viendo que Rambert renuncia a una felicidad que poseía ya y que puede recobrar fácilmente para compartir la desgracia de la mayoría. El sentimiento que le impulsa a obrar así es únicamente la vergüenza, es decir que no cambia una felicidad por otra mayor, ni siquiera por una felicidad igual aunque de otro tipo. Cabría pensar pues que la solidaridad es un imperativo moral, pero que no es una fuente de la felicidad.

De hecho, el sentimiento de poseer la felicidad y no compartirla con una mayoría de hombres que



sufren hace que se empañe esta felicidad hasta el punto de hacerla insufrible. Es lo que teme Rambert, que su acto de cobardía<sup>16</sup> le deje gozar del amor y de la compañía de su amada. Esto nos prueba que la falta de solidaridad es un obstáculo para la felicidad, pero no implica necesariamente que la solidaridad sea una fuente de felicidad. En realidad, Camus concibe la solidaridad como una forma más elevada del amor, es decir que es un amor que supera las barreras del egoísmo y de la individualidad para abarcar a toda la humanidad. El simple amor, que ya era un sentimiento muy respetable para él, gana con ello tanto en cantidad como en calidad. Y si el amor o la amistad hacia una sola persona pueden dar la felicidad, con mucha más razón lo hará el amor universal.

Un caso patente es el de Jan, en Le Malentendu, que, después de veinte años de abandonar su casa, su madre y su hermana, vuelve a ellas con el propósito de compartir con ellas su felicidad, que ha conseguido plenamente, excepto en este punto: "Una tarde y una noche en las que voy a tratar de orientarme, de conocer mejor a aquellas a las que amo y aprender a hacerlas felices" (139). El mismo era feliz con su amante mujer María en un país mucho más agradable que su Checoslovaquia natal. Sin embargo, se ve en la necesi-

---

(139) Le Malentendu, I, IV. Théâtre..., p. 126.

dad de arriesgar esa felicidad para volver en busca de su madre y su hermana. Era un riesgo para él porque tenía que abandonar su nuevo país, porque iba contra la voluntad de María y sobre todo porque no había ninguna seguridad de conseguir su propósito y en tal caso se arruinaría su propia felicidad. De hecho, su intento se ve en tal manera frustrado que él mismo encuentra la muerte a manos de su familia, que su madre y su hermana se suicidan y que su esposa se ve sumida en la mayor desgracia. Ahora bien, esto no debe interpretarse en el sentido de que la solidaridad no lleva a la felicidad, sino al contrario. Jan no consigue su propósito porque toma el camino equivocado de hacerse pasar por un extraño o sencillamente a causa de circunstancias adversas. Pero, de no haber sido así, Jan habría completado su felicidad al transmitirla a su madre y su hermana, consiguiendo así una plenitud que hasta ahora se le había negado.

Aunque también halla la muerte, Diego tiene mejor suerte en L'état siège que Jan. Al no aceptar la propuesta de la peste de salvarse él y salvar a Victoria a cambio de la ciudad de Cádiz entera, va a la muerte sin remisión. Victoria hubiera aceptado el trato, pero Diego pone en un lugar más alto la felicidad de todos que la suya propia. Pero cuando Victoria se precipita sobre Diego agonizante y le pregunta que

por qué ha destruido su felicidad, éste responde que está contento porque ha hecho lo que debía. Contento a pesar de estar muriendo, a pesar de perderlo todo y a pesar del dolor de Victoria. Esta es pues una clara muestra de la felicidad que se puede alcanzar gracias a la solidaridad, aunque en este caso se pague un precio muy elevado.

Son ya muy conocidos los ejemplos de La Peste para volver sobre ellos. En esta obra se insiste en la solidaridad y esa es la satisfacción que obtienen Rieux, Tarrou, Rambert, Grand y el padre Paneloux. Las formaciones de voluntarios para colaborar en las medidas sanitarias se hacen en base a la solidaridad. Incluso el juez Othon, el personaje más ridículo y antipático de toda la obra, acaba participando voluntariamente en las tareas comunes tras la muerte de su hijo pequeño. Al estar todos sumidos en el mismo mal, el error consistiría en encerrarse cada uno en su individualidad; la solución en cambio se halla pues en una ayuda mutua, en la colaboración, en tratar de aliviar el mal de los demás a costa del propio esfuerzo. Y con ello se consigue la única felicidad que es posible en tan adversas circunstancias.

En Les Justes, la obra de teatro que hace revivir a los históricos terroristas rusos de principios de siglo, todos los componentes de la organización renuncian a sus placeres personales para volcarse en un

compañerismo sin discusión. Ante la duda de que esta solidaridad pueda darles la felicidad, tenemos una carta que, según cita Camus, le escribió el terrorista Sasanov a sus amigos desde la cárcel: "En cuanto a mí, la condición indispensable de la felicidad consiste en conservar para siempre la conciencia de mi perfecta solidaridad con vosotros" (140). Ya en la obra de teatro se asegura que uno de ellos, Voinov (sin duda correspondiente al histórico Voinarovski), declara que no puede ser feliz fuera de la organización. La misma Dora hace pasar su solidaridad con sus compañeros por encima de su amor por Kaliayev y por ello no duda ni un momento en animarle a cometer el atentado contra el Gran Duque, a pesar del terrible riesgo que corre y que se confirmará, cuando, basándose en su primer fracaso, podría haber influido para que fuese sustituido por otro. Ella misma insiste en arrojar la próxima bomba, eliminando todo posible reparo en cuanto a utilizar una mujer para ese cometido. Gracias pues a esta solidaridad a toda prueba, los terroristas consiguen mantenerse unidos y, lo que parece más difícil, experimentar una cierta felicidad.

Otro ejemplo peculiar lo tenemos en el relato "La pierre qui pousse", el último de los que componen L'envers et l'endroit. En él se cuenta el viaje del ingeniero d'Arrast a una pequeña ciudad del Brasil

---

(140) L'homme révolté. Essais, p. 574.

para construir un dique. Allí conoce a un cocinero de barco que ha hecho en un naufragio el voto de llevar una piedra de cincuenta kilos sobre la cabeza en la procesión anual de la ciudad. El cocinero le pide a d'Arrast que la víspera del día de la procesión no le permita estar bailando toda la noche, pues en caso contrario no podría soportar la prueba por exceso de cansancio. A pesar de las recomendaciones del ingeniero, el cocinero no puede resistir la tentación del baile y a la mañana siguiente cae en medio de la procesión, incapaz de cumplir el voto que hizo en peligro de muerte. Entonces d'Arrast coge la pesada piedra y termina él mismo la promesa hecha por el otro, aunque en vez de transportar la piedra a la iglesia lo hace a la choza del cocinero. La acción de este ingeniero francés, que se confiesa él mismo sin religión y que no cree ni lo más mínimo en los votos ni en todas las supersticiones de que están rodeadas todas las pobres gentes que tiene a su alrededor, sólo tiene sentido si se mira desde el lado de la solidaridad. Reconoce d'Arrast que en Europa sentía un vacío y en América se notaba fuera de lugar, y de pronto le ve un sentido al terrible e inhumano esfuerzo del cocinero. El día anterior había visitado una de las chozas más pobres de la ciudad, de las que se veían regularmente inundadas por el río, pero a pesar de

ello la extrema miseria no había llegado a conmoverle hasta lo más profundo del corazón. Pero cuando contempla el fervor con el que toda esa gente se vuelca en las supersticiones más absurdas, se siente solidario con ellos y llega a compartir, al menos exteriormente, sus más íntimas creencias. Pero lo que es más importante para nosotros en este caso es que cuando los habitantes de la choza llegan a ella, d'Arrast no siente vergüenza por la extraña acción que ha cometido delante de todos, sino que se ve invadido por una felicidad tumultuosa. Tenemos pues un caso más en el que la solidaridad aparece como fuente de la felicidad.

Por último, en esta misma obra L'envers et l'endroit tenemos otro relato corto titulado "Jonas ou l'artiste au travail", en el que se presenta a un pintor de cuadros, lleno de amabilidad y candidez, y en pleno éxito. A medida que su popularidad va creciendo, su pequeña casa se ve cada vez más invadida por amigos y discípulos, disminuyendo el pequeño espacio de que dispone, ya comprometido por la presencia de su mujer y sus tres hijos. La presencia de tantas personas, los quehaceres domésticos, las llamadas telefónicas y las constantes invitaciones le quitan cada vez más tiempo para pintar y su arte empieza a declinar sensiblemente. Esto le lleva a tal desorientación que incluso acaba por perder la inspiración y se

ve imposibilitado de pintar. Su terrible duda consiste en dedicarse a su arte en exclusiva, o bien atender debidamente a su familia y a sus amigos. Como ama tanto una cosa como la otra, no sabe por cual decidirse. Tras la promesa de volver a empezar, se construye un andamiaje dentro de su propia casa, dotada de altísimos techos, en la que pasa cada vez mayor número de horas, hasta el extremo de tomar allí sus comidas e incluso dormir. Jonas acaba muriendo, desgarrado por el dilema entre la fidelidad a su arte o la solidaridad con los hombres, ante una tela en la que se ve escrita una sola palabra pero que no se sabe si hay que leer "solitario" o "solidario". Tenemos pues aquí un caso en el que de hecho no se llega a conseguir la felicidad a través de la solidaridad, pero esta es una posibilidad que se apunta. De hecho, Jonas era plenamente feliz con su mujer, sus hijos y todos sus amigos y la gente que le rodeaba. No pudo proseguir esta felicidad porque no supo o no pudo elegir.

Pasamos pues a la segunda división principal que hemos hecho de la felicidad, una vez que hemos estudiado detenidamente el concepto de la felicidad en el mundo. Como se ha visto por la extensión del

estudio y la complejidad de la clasificación que se ha hecho, Camus no desprecia en absoluto la felicidad terrena, sino que le da un papel preponderante, tal como cabía esperar de un autor no creyente. Ahora bien, vemos que para él la felicidad no se agota en las posibilidades que nos ofrece este mundo, ya sea en las maravillas de la naturaleza como en las relaciones entre los hombres. Hay frases en Camus que nos hacen pensar en una idea muy elevada de la felicidad: "Pensábamos que la felicidad es la más grande de las conquistas, la que se hace contra el destino que se nos ha impuesto" (141). Si la felicidad se presenta como algo superior al destino, y ya el destino parece tener una fuerza superior a la voluntad humana, es que se concibe como algo transcendente, como un valor superior a los que se puede obtener gracias a la naturaleza o por medio de las relaciones humanas. Por ello hablamos de una felicidad metafísica, por cuanto el objeto de esta felicidad ya no pertenece al mundo material o al humano.

La felicidad en sentido metafísico aparece pues como una aspiración suprema, un bien último al que el hombre puede tender. No es, tal como se podría pensar, algo que se obtiene por añadidura cuando el hombre consigue justicia, paz, bienestar, etc. La felicidad es

---

(141) Lettres à un ami allemand. Essais, p. 241.



algo deseable en sí, un estado que es lícito aspirar al hombre al igual que otros bienes supremos. Es más, la felicidad aparece como un complemento imprescindible sin el cual todos los demás bienes humanos no tendrían sentido: "¿Que sería la justicia sin la esperanza de la felicidad, de qué le serviría la libertad a la miseria?" (142). Se hace pues evidente que Camus, al menos confusamente, concibe un tipo de felicidad metafísica. Ahora bien, dentro de esta clasificación podemos aún distinguir tres clases o tres grados, que corresponden a la felicidad estética, a la felicidad a través de la unión con el mundo y a la felicidad espiritual.

En cuanto a la felicidad estética, ya nos habla Camus en "Le Désert", el cuarto de los relatos que componen Noces, es decir en fecha muy temprana. En este texto, tomando como base un viaje a Italia, se reflexiona sobre el arte a través de los pintores renacentistas italianos, aunque el fin de este relato es más bien tratar de la esperanza y del futuro. Los pintores tienen el privilegio de vivir siempre en el presente, de fijar un solo momento en sus telas para siempre. Escapan a la tiranía del tiempo y por ello pueden concebir una felicidad única.

Cuando Camus trata de la felicidad estética, se pone siempre del lado del artista, es decir que

---

(142) Actuelles I. Essais, p. 299.

la felicidad la concibe aquel que crea algo, y no el que contempla la obra de arte. Este último podrá experimentar un placer, que como tal ha de ser pasajero. Pero el artista es el que realmente puede obtener una felicidad auténtica a través de su creación artística, una felicidad además independiente de la naturaleza y de los hombres, que puede conseguir a solas con su obra. La creación artística es un tema que ha sido varias veces tratado por Camus. En Le Mythe de Sisyphe dedica una parte del libro a la creación absurda, centrándose en la novela. En L'homme révolté dedica uno de los cinco capítulos de la obra a tratar del arte y la rebeldía, insistiendo una vez más en la novela. Por fin, su discurso con motivo de la recogida del Premio Nobel se propone exponer la idea que se hace de su arte y su papel de escritor. Ahora bien, no hace ninguna exposición de lo que él entiende por la felicidad estética, por lo cual sólo podemos tener una idea aproximada.

Pero es seguro en cambio que esta felicidad conseguida gracias al arte existe en la mente de Camus. Para ilustrarlo contamos incluso con varios ejemplos. El primero de ellos es el joven Escipión, en Calígula, que gracias a su arte es capaz de no humillarse ante el emperador, el único que puede echarle en cara su crueldad y decirle hasta qué punto está equivocado. Entre estos dos personajes hay un gran parecido,

ambos son devorados por la misma llama, y Escipión renuncia a unirse a los conjurados porque comprende a Calígula y sabe la inmensa soledad en que se halla. La diferencia entre ellos estriba en que Escipión ha escogido el camino adecuado y Calígula la solución errónea. Uno de ellos se refugia en el arte, en los valores humanos y espirituales, mientras que el otro usa de su poder para actuar a través del supremo horror y de la humillación más abyecta. Por ello, Escipión puede ser feliz y Calígula es asesinado.

Un curioso ejemplo es el de Grand, uno de los personajes principales de La Peste. Se trata de una persona insignificante, de poco carácter, que ocupa un humildísimo puesto de escribiente en el ayuntamiento de Orán. Este personaje, que no posee ni los bienes materiales ni los humanos para ser feliz en este mundo, está sin embargo alentado hasta límites difícilmente imaginables por el proyecto de escribir una novela. Pero esta novela<sup>no</sup> sería una más, ni siquiera buena en su género, sino que, al leerla, el editor tendría que descubrirse por tener ante él una obra maestra. La búsqueda por la perfección es pues tal en Grand que, al cabo de mucho tiempo de trabajo y después de llenar numerosas hojas de papel, sólo ha logrado escribir la primera frase de su novela, en la que solamente es cuestión de una amazona que cruzaba el bosque de Boulogne en el mes de mayo montada en una yegua alizana.

Pero ni siquiera esta primera frase está acabada, ya que a lo largo de La Peste la modifica varias veces, cambiando el orden de las palabras, sustituyendo los adjetivos, etc. Grand también cae enfermo de la peste, pero es de los primeros en no sucumbir, y durante su enfermedad hace quemar los papeles que constituyen su trabajo de meses. Pero al final de la obra nos enteramos que Grand se ha puesto otra vez a trabajar, con la misma frase, aunque ahora ha suprimido todos los adjetivos. Tenemos aquí el caso más patente de la felicidad conseguida a través de la creación artística, pues Grand es feliz antes de haber visto el éxito de su novela, es feliz a pesar de su mísera vida, de su soledad, es feliz solamente gracias a su trabajo de creación.

Ya conocemos, por haberlo tratado poco más arriba, el caso del pintor Jonás. Se trata ahora de un artista profesional, pero en su momento no es menos feliz que Grand, nos referimos al momento en que se puede dedicar solamente a su arte. Para ello firma un contrato, totalmente desfavorable para él, con un comerciante de cuadros según el cual Jonás le da toda su producción al vendedor y éste le pasa una mensualidad. Por otra parte, Jonas se casa con una mujer eficientísima en todo, que se ocupa de la casa, de la administración, de las compras, los recados, etc. Jonas se siente plenamente feliz porque puede dedicar al arte

toda su persona, pero es precisamente cuando está en su mejor momento cuando otras circunstancias inciden en su vida, circunstancias que anularán su felicidad anterior para proponerle otro tipo de felicidad. De la duda sin resolver se originará entonces la tragedia.

Más compleja todavía que la felicidad estética se nos presenta otro tipo de felicidad que podríamos calificar de felicidad a través de la unión con el mundo. No hay que confundir con la unión con la naturaleza, de la que ya hemos hablado, pues en este caso se trata de algo aún superior, que abarca un ámbito más amplio. No hay que insistir en el hecho de que el mundo no se identifica con la naturaleza, entendiendo aquí por naturaleza lo que se nos ofrece a los sentidos, mientras que el mundo o universo sería todo lo existente. En el caso de Camus no debemos incluir a Dios, aunque en un sentido amplio, teniendo en cuenta que nuestro autor no rechaza de modo absoluto la existencia de Dios, también se podría incluir en cierto modo. En cualquier caso, el mundo del que hablamos ahora incluye bastante más que todo lo que se puede captar por los sentidos e incluso la humanidad, por lo que podemos hablar perfectamente de un ámbito metafísico.

Ahora bien, este fenómeno de la unión con el mundo se nos presenta como algo difícil de comprender o de concebir, es decir que se plantea el problema de explicar la naturaleza de esta unión. De ella se nos habla ya en Le Mythe de Sisyphe: "Si el hombre reconociese que el universo puede también amar y sufrir, estaría reconciliado. Si el pensamiento descubriese en los espejos cambiantes de los fenómenos, relaciones eternas que las puedan resumir y resumirse ellas mismas en un principio único, se podría hablar de una felicidad de la mente... Esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano" (143). Este pasaje nos habla, de manera un poco oscura quizá, de esa unión con el mundo que puede dar lugar a una felicidad superior. Ahora bien, el uso del condicional en la frase nos puede hacer pensar que se trata sólo de una hipótesis, es decir que esta unión sólo se podría encontrar en ciertas circunstancias que de hecho no se dan. Efectivamente, creemos que este tipo de unión se escapa de las posibilidades del hombre y que, por tanto, no cabe esperar conseguir la felicidad por este camino.

Lo que parece estar en contra de esta última afirmación son los ejemplos que nos da Camus de esta

---

(143) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 110.

unión con el hombre y de la felicidad consecuente. Uno de ellos es Meursault, tal como lo expresa al final de L'étranger, en una frase que ya ha sido citada: "Como si este gran furor me hubiese purgado del mal, vaciado de esperanza, me abriría por vez primera a la tierna indiferencia del mundo. Al notarlo tan parecido a mí, tan fraternal por fin, sentí que había sido feliz, y que lo seguía siendo" (144). Tenemos pues aquí que una serie de circunstancias como son el encarcelamiento, la conversación con el capellán y el contacto con la naturaleza a través de la noche estrellada, hacen que Meursault experimente un acercamiento tan total al mundo que llega a identificarse con él, y de esta experiencia nace el sentimiento de su felicidad. El motivo de esta felicidad sólo puede atribuirse a su acercamiento al mundo, ya que por lo demás Meursault no tiene motivos de alegría o satisfacción: no sólo está privado de libertad, sino que además va a ser guillotinado.

Otro ejemplo más, bastante alejado dentro de la obra de Camus es el de Janine, protagonista de "La femme adultère", el primero de los relatos que componen L'exil et le royaume. Esta mujer frustrada, insatisfecha de la vida, llega al colmo de<sup>sa</sup> falta de felicidad cuando se encuentra en una ciudad extraña dominada

---

(144) L'étranger. Théâtre..., p. 1211.

por el frío y el cansancio, acompañando a su marido, al que comprende que no ama. En medio de la noche se da cuenta de que no es feliz y de que va a morir sin ser liberada y decide responder a una llamada muda que parece dirigirse a ella. Se levanta sin despertar a su marido, sale del hotel y se dirige corriendo al fuerte que habían estado visitando de día. Allí, en lo alto, sola en medio de la noche, bajo un cielo estrellado, consuma su adulterio, pero no con otro hombre, sino con el mundo. "El mismo caminar inmóvil la reunía poco a poco a su ser más profundo, en donde el frío y el deseo luchaban ahora entre sí. Ante ella, las estrellas caían una a una, y después se apagaban entre las piedras del desierto, y cada vez Janine se abría un poco más a la noche. Respiraba, olvidaba el frío, el peso de los seres, la vida demente o fija, la larga angustia de vivir y de morir. Después de tantos años en los que, huyendo del miedo, había corrido locamente, se detenía al fin. Al mismo tiempo, le parecía encontrar sus raíces, la savia subía de nuevo en su cuerpo que ya no temblaba. Apoyada con todo su vientre contra el parapeto, tendida hacia el cielo en movimiento, esperaba solamente que su corazón todavía trastornado se calmase a su vez y que el silencio se hiciera en ella. Las últimas estrellas de las constelaciones dejaron caer sus racimos un poco más abajo sobre el horizon-



te del desierto, y se inmovilizaron. Entonces, con una suavidad insoportable, el agua de la noche empezó a llenar a Janine, submergió el frío, subió poco a poco del centro oscuro de su ser y desbordó en ondas ininterrumpidas hasta su boca llena de gemidos. En el instante siguiente, el cielo entero se extendía por encima de ella, volcada sobre la tierra fría" (145). Toda esta descripción, que no hemos querido acortar a pesar de su relativa longitud, nos presenta una experiencia que vemos sorprendentemente emparentada con el éxtasis místico. El error consistiría en este caso en pensar que se trata aquí de una unión con la naturaleza, por el hecho de encontrarse Janine ante las estrellas y el desierto. Pero es la noche lo que penetra en ella, la noche que propiamente no es ninguna realidad, sino que en este caso representa el mundo en su inmensidad, su lejanía, sus promesas oscuras. Y la felicidad que experimenta Janine no es en ningún caso comparable ante la admiración sentida ante un bello paisaje o el placer de encontrarse en medio de una naturaleza acogedora y querida.

Entonces pues, si Camus nos ilustra con estos dos ejemplos la posibilidad de una felicidad conseguida a través de la unión con el mundo, hay que pensar que la cree factible. Sin embargo, nos inclinamos a pensar que no es así. En primer lugar, el propio

---

(145) L'exil et le royaume. Théâtre..., p. 1574.

Meursault, con sus características de hombre absurdo tan acusadas, es en sí ya una persona imposible de concebir. Aún admitiendo que es una persona mentalmente enferma, el razonamiento sería inválido porque no tiene valor el estudio de unos sentimientos patológicos. Por lo tanto, la inverosimilitud de la felicidad de Meursault ha de asociarse con la misma imposibilidad del personaje. En cuanto a Janine, siendo un personaje mucho más humano, en el cual pueden verse retratadas muchas mujeres, tampoco vemos posible la felicidad a la que llega en medio de la noche. Esta vez no es el personaje entero el que es inconcebible, sino solamente la situación. Es difícil imaginar cómo puede darse una experiencia tan compleja en una persona de preocupaciones tan terrenas.

Pero, aunque no creamos en que sea posible tal felicidad, no es menos cierto que se halla presente en la obra de Camus y que como tal hay que estudiarla. La cuestión que se plantea es cómo puede originarse en él la idea de semejante felicidad. Creemos que la respuesta se halla en su obsesión por la unión. Repasando el concepto de felicidad camusiano en los diversos grados que hemos estudiado, veremos que en la mayoría de los casos la felicidad puede resumirse en un tipo de unión, unión con la naturaleza, unión en el amor, reunión con

la persona amada, unión con la humanidad. Esta idea de la unión puede venirle, quizá de forma inconsciente, de la filosofía de Plotino, obsesionado por hacer compatible la multiplicidad del mundo con la suprema indivisibilidad del Uno. Recordemos que Camus estudió a Plotino con motivo de su diploma de licenciatura, y quizá halla dejado en él una huella de difícil rastreo. Pero quizá la explicación sea otra: el mundo camusiano está siempre en la oscilación entre los contrarios, la unión y la separación, la soledad y la solidaridad, el ateísmo y el sentido de lo sagrado, el mal y la felicidad. En los títulos de varios de sus escritos podemos ya advertir esta obsesión por la dualidad: L'envers et l'endroit, "Entre oui et non", "Ni victimes ni bourreaux", "L'incroyant et les chrétiens", "Justice et haine", "Persécutés - persécuteurs", L'exil et le royaume. Observando un poco de cerca, se hace patente en La Chute que el discurso de Clamence no sólo está obsesionado por la dualidad, sino también por la ambigüedad y la duplicidad. Pues bien, la solución a esta obsesiva dualidad que domina a Camus en toda su obra, es la unión. Pero esta unión, que se plantea en varios niveles, se nos aparece siempre como incompleta, como un remedio pasajero. Por ello Camus sueña con una unión suprema, una unidad total del Existente con toda la Existencia. Esta aspiración, que es casi inconsciente en Camus, o

quizá plenamente inconsciente, se transparenta pues en algunos momentos de la obra. Hay que tomarlo pues más como una búsqueda y un ideal que como una realidad.

Por último nos queda por hablar de otro tipo de felicidad que podríamos calificar, con cierto recelo, como felicidad espiritual o felicidad en la consecución de unos valores supremos. Sabemos que Camus concibe este tipo de felicidad por algunas frases como la siguiente: "Otros, los menos, como Tarrou quizá, habían deseado la reunión con algo que no podían definir, pero que les parecía el único bien deseable. Y, a falta de otro nombre, lo llamaban a veces la paz" (146). Cuando se hace el recuento de cómo las personas volvían a encontrar la felicidad tras haberse abierto las puertas de Orán después de la peste, se nos dice que algunos la encontraron gracias al fin del exilio, otros gracias a la reunión con las personas amadas. Por fin se nos da una vaga idea de lo que podría haber sido la felicidad para unos pocos escogidos. Porque Tarrou no era un personaje corriente, sino que sufría de profundas inquietudes y se esforzaba en el difícilísimo empeño de convertirse en un santo, a pesar de no creer en Dios. Ahora bien, se nos dice que ni Tarrou, que murió víctima de la peste, ni las personas como él alcanzaron de hecho este bien supremo. Por otra parte, no se define en qué consistiría esta felicidad,

---

(146) La Peste. Théâtre..., p. 1466.

dándosele el nombre de paz, a falta de otro mejor. Claro que advertimos que no se trata de la ausencia de guerra entre países, ni de la tranquilidad ciudadana, ni tampoco solamente de una vida sin preocupaciones graves. Entendemos que se trata de una paz interior, una paz espiritual conseguida a través de unos ideales, gracias a una vida en la que se cumplen los objetivos justos, gracias a una unión entre el ser y el deber.

Este tipo de felicidad es el único que concebimos que pueda experimentar Sísifo. A pesar de que se encuentra condenado a un suplicio terrible, en el que no sólo el esfuerzo físico es horrible, sino que además se tiene conciencia de la inutilidad de tal esfuerzo, de modo que el suplicio es también moral, Camus nos dice que hay que imaginarse a Sísifo dichoso. Esto se entiende solamente si aceptamos que Sísifo asume su propio destino, que, consciente de la injusticia que se comete contra él, adopta una actitud de rebeldía. No puede escapar a su tortura porque no es tan fuerte como los dioses, pero puede poner ante ellos su propia voluntad no vencida. Sísifo se hace más fuerte que su roca porque su destino le pertenece, se hace dueño de sus días. En un mundo privado de sentido y al que niega obstinadamente un sentido, Sísifo ve renacer unos valores. En donde parecía que reinaba

la indiferencia y la fatalidad, surge la grandeza: grandeza del papel que tiene que representar, grandeza del orgullo que le sostiene. Y no olvidemos que Sísifo es el prototipo del hombre absurdo, por lo cual se supone que sirve de ejemplo. Felicidad difícil la que encuentra Sísifo, pero que sólo puede tener la difícil textura de lo metafísico cuando hay un divorcio con el mundo y que no se cuenta con el auxilio de lo divino. La felicidad del hombre absurdo no puede ser pues ni terrena ni religiosa.

También metafísica debe de ser la felicidad del hombre rebelde, que se halla involucrado en un tipo de acción que es a la vez negación y afirmación, que no acepta el mundo en que se encuentra pero que tampoco cae en el ansia destructiva de los nihilistas. El mundo tal como es no le satisface y, aunque pudiera encontrar la felicidad en él, la actitud que decide adoptar le supone una barrera infranqueable para ello. También rechaza el socorro de la religión, por lo cual sus posibilidades se ven aún más limitadas. Sin embargo, Camus pretende que esta felicidad puede darse, aunque no hay que pensar que la felicidad se desprende necesariamente del hecho de la rebeldía: "La lógica del rebelde consiste en querer servir la jus-

ticia para no añadir a la injusticia de la condición, en esforzarse en el lenguaje claro para no espesar la mentira universal y en apostar, frente al dolor de los hombres, por la felicidad" (147).

Esta difícil felicidad se puede ilustrar perfectamente con el ejemplo de Kaliayev en Les Justes, que consigue ser feliz precisamente en el patíbulo. A las alegrías terrestres tuvo que renunciar desde el momento en que ingresó en la organización terrorista. En contra de sus sentimientos humanitarios, lanza una bomba contra el Gran Duque y lo mata. Atormentado por la idea de ser un asesino, sólo puede lavarse de la maldad de esta acción aceptando su propia muerte a cambio. Por ello hace todo lo posible por no aceptar la amnistía que casi le arrojan a la cara. Entonces pues, el momento de su muerte es el único instante en el que puede ser feliz, porque ha cumplido su deber, porque ha contribuido a la liberación del pueblo ruso, por no haber traicionado a sus compañeros y por haber sido liberado del oprobio de ser un asesino. Es pues una felicidad basada en la consecución de unos valores supremos, una felicidad sólo posible en personajes de un altísimo valor moral y enfrentados a situaciones

---

(147) L'homme révolté. Essais, p. 688.

límite. Kaliayev representa el prototipo del hombre rebelde tal como lo concibe Camus y lo retrata en L'homme révolté. Lo que contribuye a la verosimilitud de estos personajes es que son históricos, existieron en Rusia a principios de siglo. Sin embargo, parece menos probable que alcanzaran todos la misma beatitud que se nos describe en Kaliayev.

Una vez que se ha agotado el tema del concepto de la felicidad en Camus y que se ha pasado revista a todos los tipos de felicidad que parecen encontrarse en sus obras, podría parecer que nos hemos olvidado de hablar de dos personajes principales, que son Calígula y Clamence. En efecto, ambos declaran explícitamente que son felices, y sin embargo no podríamos incluir el tipo de felicidad de cada uno de ellos en ninguna de las clases que hemos establecido, a pesar de ser numerosas. Se plantea entonces el problema de si habría que establecer dos nuevas clases de felicidad que correspondiesen exclusivamente a cada uno de estos personajes, o al menos una clase común para ellos dos. Una primera aproximación nos llevaría a la conclusión de que hay mucho de común en la felicidad de Calígula y la de Clamence, en el sentido de que ambos la consiguen en una situación anormal, desde una posición real o ficticia de superioridad absoluta ante



el mundo, oponiéndose con todas sus fuerzas a la humanidad entera y a todo el orden establecido universal. Ambos se encuentran solos, Calígula amenazado por los conjurados, Clamence exiliado en una ciudad de brumas grises, ambos mantienen tales posturas que son escasísimas las personas que les comprenden.

A pesar de esta aproximación, no queda resuelto el problema de la clasificación de esta felicidad común. Una solución consistiría en establecer un nuevo tipo, al que podríamos clasificar de felicidad negativa. Sin embargo, no creemos que esto sea adecuado, pues de hecho les negamos a Calígula y a Clamence una felicidad real. El primero de ellos reconoce momentos antes de morir que se ha equivocado y que no ha tomado el camino correcto. El segundo, también al final de la obra, dice que la suya no es la solución ideal. Por otra parte, ya hemos estudiado en su momento el sufrimiento que le produce a Calígula el fin que se ha propuesto, dolor que se hace patente por su llanto y sus lamentos en determinados momentos. Y respecto a Clamence, se dijo en el apartado anterior que la vehemencia con que proclama su felicidad la hace sumamente sospechosa. En resumen pues, se deduce que ésta es una falsa felicidad, lo que, en suma, equivale a decir que no hay tal felicidad.

La conclusión es pues que, en su búsqueda cons-

tante de la felicidad, Camus explora diversos caminos y no vemos que al final se quede con ninguno. Esta búsqueda se identifica casi siempre con la obsesión por la unidad, tal como se manifiesta repetidas veces. Pero, si bien esta búsqueda de la felicidad se encuentra de manera preponderante en Camus, hay que evitar pensar, tal como parecen creer algunos autores, que ésta sea la única y fundamental preocupación de Camus. Es más, él mismo se previene contra un exceso de interés en la búsqueda de la felicidad, que iría en detrimento del equilibrio: "Si sólo se busca la felicidad, se llega a la facilidad. Si sólo se cultiva la desgracia, se desemboca en la complacencia. En ambos casos, una devaluación. Los griegos sabían que hay una parte de sombra y una parte de luz. Hoy en día, sólo vemos la sombra y el trabajo de los que no quieren desesperar consiste en hacer volver la luz, los mediodías de la vida. Pero es una cuestión de estrategia. En todo caso, a lo que hay que tender no es al acabamiento, sino al equilibrio y al dominio" (148).

### 3/ El exilio y la separación.

Si admitimos que en la obra de Camus hay como una búsqueda incesante de la felicidad, se hace nece-

---

(148) Actuelles I. Essais, p. 379.

sario tratar aquí del tema del exilio, pues esta persecución de la felicidad viene a ser en gran parte una tentativa de librarse del exilio. En efecto, el exilio representa para Camus uno de los males mayores que puede haber en este mundo, como uno de los principales obstáculos a la felicidad, puesto que no se puede ser feliz en el exilio. Se entiende pues por exilio el estado de separación en todos los aspectos, no sólo estar lejos de su patria, el sentimiento de extrañeza, el ser un extranjero en el mundo, la falta de libertad, la soledad... Con un concepto tan amplio, se comprende mejor el relieve que tiene para Camus el exilio y que tal término no tenga un significado exacto y que fluctúe según la obra de que se trate. A lo largo del breve estudio que hagamos del tema, que es merecedor de mucha mayor extensión, se irá desvelando el sentido y el alcance del exilio en Camus.

Es conveniente recordar que nuestro autor conoció el exilio en diversas ocasiones de su vida y de diversas maneras. En primer lugar, Camus se enfrentó con la censura oficial cuando era redactor-jefe de Soir Républicain y con ese motivo se cerró el periódico y tuvo que marcharse de Argel en 1940. Fue a vivir a París, ciudad que nunca le gustó, y al poco tiempo se encontró con la guerra y la ocupación, agravada por su papel de resistente. Por otra parte, en esta misma

época se vió separado de su mujer, que debía reunirse con él, a causa del desembarco norteamericano en Africa del norte. No hay que olvidar las temporadas de cura en sanatorios de alta montaña, lugares que reúnen la falta de familiaridad con el sitio y lo desagradable de ellos. A lo largo de su carrera sufrió duras críticas a su obra e incluso su persona de personas importantes como Jeanson, Gabriel Marcel y Emmanuel d'Astier de la Vigerie, y rompió la amistad con viejos amigos como Sartre y Merleau-Ponty. Por último, tuvo que sufrir durante varios años y en la última época de su vida el conflicto argelino, que tan de cerca le afectaba; concretamente, en 1956, cuando fue a Argel a pronunciar una conferencia en favor de una tregua civil, fue abucheado por la multitud e incluso amenazado de muerte. A partir de entonces ya no pudo volver a su tierra natal, que tanto amó siempre.

Un primer sentido del exilio es el literal, es decir el alejamiento de la propia patria, de la familia y de los amigos. Este tipo de exilio no es para Camus de poca importancia, sobre todo porque él mismo tuvo que dejar una ciudad de mar y de sol por otra fría y lluviosa. La imagen misma de este exilio se halla representada por el viaje a Praga, relatado en términos muy parecidos en L'envers et l'endroit y en La mort heureuse. La angustia, la soledad y la desazón que se

desprenden de ambos relatos nos hacen comprender sobradamente que este exilio se identifica con la desgracia, a pesar de que éste es un exilio voluntario. Es mucho más grave si se ve uno forzado a emprender este exilio e imposibilitado de ponerle fin, como en el caso de una deportación. Queda pues claro que el primer sentido del exilio para Camus es el universalmente admitido, con la salvedad de que para él adquiere una relevancia poco común.

Otro tipo de exilio es el consecuente de la guerra y de la ocupación, y también de los regímenes políticos totalitarios. Es curioso observar que Camus asocie estos males directamente con el exilio, antes que pensar en las muertes, las injusticias y las destrucciones que se originan. No es que olvide o desprezice todos estos elementos, y sus artículos de Combat están ahí para probarlo, pero para él la consecuencia más notable y más trágica para el hombre es precisamente el exilio. En La Peste que, como se sabe, es una alegoría del tiempo de guerra y de ocupación alemana, entre otras cosas, tenemos ejemplificado este punto de vista desde el momento en que se reconoce oficialmente el estado de epidemia y se cierran las puertas de la ciudad: "De este modo, la primera cosa que les trajo la peste a nuestros conciudadanos fué el exilio. Y el narrador está persuasido de que puede escribir aquí, en

nombre de todos, lo que él mismo experimentó entonces, puesto que lo experimentó al mismo tiempo que muchos de nuestros conciudadanos. Porque era efectivamente el sentimiento del exilio ese vacío que llevábamos constantemente en nosotros, esta emoción precisa, el deseo alocado de volver atrás o al contrario de acelerar la marcha del tiempo, estas flechas ardientes de la memoria" (149). Si hacemos un examen de conciencia, creemos difícil que el sentimiento primero que experimentemos sea el de exilio, sino más bien de terror, de miedo ante la enfermedad y la muerte, de encierro, si nos encontrásemos en la misma situación que la descrita en La Peste. Podría ser que se añorase a las personas de las que se está separado y que se lamentase no poder salir de la ciudad apestada, pero vemos como improbable que estos sentimientos fuesen más fuertes que los inspirados directamente por la enfermedad. Aún admitiendo que todo lo que hay en la novela es alegórico, nuestro punto de vista sigue en pie. En efecto, ante una situación de guerra y de dura ocupación militar, pensamos que serían más fuertes el horror a la guerra, el miedo a la muerte, la vergüenza de la derrota, el temor

---

(149) La Peste. Théâtre..., p. 1276.

de los campos de concentración y la amenaza de la policía política que el sentimiento del exilio.

Sin embargo, Camus insiste en el sentimiento del exilio, experimentado por los oraneses encerrados entre los muros de su ciudad: "En medio de las detonaciones que sonaban a las puertas de la ciudad, en medio de los golpes de tampón que ritmaban nuestra vida o nuestras muertes, en medio de los incendios y de las fichas, del terror y de las formalidades, prometidos a una muerte ignominiosa, pero registrada, entre los humos espantosos y las sirenas tranquilas de las ambulancias, nos alimentábamos del mismo pan de exilio" (150). Aquí encontramos larvado un tema que se desarrollará en L'état de siège, que es el de la burocracia fría e impersonal. Es de suponer que el carácter mediterráneo de Camus no congeniará muy bien con el espíritu alemán. Lo que es cierto es que detestaba más las instituciones de la violencia que la violencia misma. Para él, las muertes causadas fría y deliberadamente eran mucho peores que las ocasionadas en los combates. Consideraba la pena de muerte como el peor de los asesinatos, y los campos de concentración como el colmo del horror.

Hay que notar también que este exilio se diferencia en gran manera del anterior en que es un

---

(150) Op. cit., p. 1369.

exilio en la propia patria, rodeado de sus conciudadanos. Esto, por supuesto, no le quita gravedad al hecho del exilio, sino que lo hace como más sutil, más desesperante por ser debido a causas externas que se sobreponen al hombre y contra las cuales difícilmente puede luchar. Esto indica pues que el exilio, en Camus, no se identifica necesariamente con la lejanía de la patria. Evidentemente, ambos casos pueden darse simultáneamente, pues en La Peste tenemos concretamente los casos de Rambert y de la compañía de teatro que se ven atrapados en una ciudad en la que son extranjeros y, por lo tanto, se encuentran separados de su ciudad o su tierra. En cuanto al sentido que se le quiere dar a esta novela, podemos estar seguros de la interpretación que le hemos dado basándonos en las palabras de su autor: "Quiero expresar por medio de la peste el ahogo del que hemos sufrido todos y la atmósfera de amenaza y de exilio en la que hemos vivido. Quiero en la misma ocasión extender esta interpretación a la noción de existencia en general. La peste dará la imagen de aquellos que en esta guerra han llevado la parte de la reflexión, del silencio -y la del sufrimiento moral" (151).

Con estas palabras se vislumbra una tercera aceptación del exilio, que ha de referirse a una actitud personal de carácter vivencial. Ya no será la consecuencia

---

(151) CarnetsII, p. 72.



de una lejanía en el espacio ni de un conflicto entre un grupo de hombres y unas fuerzas exteriores que les obligan a una situación anormal. En este caso se trata de un conflicto entre la persona y el mundo externo, lo cual tiene como consecuencia un tipo de exilio más profundo y más grave, por cuanto es solitario y sin remedio aparente. Es, por ejemplo, el que experimenta el hombre absurdo: "En un universo súbitamente privado de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extraño (*étranger*). Este exilio es sin recurso puesto que está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida" (152). Aquí tenemos un sentimiento muy propio de Camus, que es el del extranjero o del extraño. Estas dos traducciones admite el español para la palabra "*étranger*", pero no nos inclinamos por una en preferencia de la otra porque ambas se adaptan al término original, o más bien son necesarias las dos para tener una idea más exacta. De hecho, se ha traducido el título de *L'Étranger* por "El extranjero" y por "El extraño".

Pues bien, según esto parece ser que se utiliza el término "exilio" para referirse a un estado personal del individuo respecto al mundo. Es un uso un poco forzado en el sentido de que no se refiere a un alejamiento de ningún tipo en el espacio ni a una separación de lugares o de personas. Sin embargo sí que indica una lejanía

---

(152) *Le Mythe de Sisyphe*. Essais, p. 101.

o una cierta separación en el sentido de que supone una ruptura en el plano habitual de las relaciones hombre-mundo. Como consecuencia de unas circunstancias de diversa índole se produce en algunas personas una toma de conciencia que les lleva a enjuiciar el mundo que les rodea desde el punto de vista del espectador ajeno a él, añadiendo además que hay una falta de entendimiento entre ambas partes, que hay un rechazo de este mundo que el hombre a partir de ahora no admite tal como es. El ejemplo más claro que tenemos es el de Tarrou, que, en la narración que hace de su vida al doctor Rieux le habla del horror que sintió al ver el juicio de un condenado a muerte y posteriormente un fusilamiento. Habiendo comprendido que todo sistema político o social se apoya en la muerte institucional y que todos hemos contribuido a ella en mayor o menor medida se decide a no participar en tan infame carnicería. Ahora bien, semejante decisión le obliga a separarse del orden establecido universalmente por toda sociedad: "Sé que ya no valgo nada para este mundo en sí mismo y que a partir del momento en que he renunciado a matar, me he condenado a un exilio definitivo" (153). He aquí pues el exilio como un divorcio entre un individuo y el mundo en que vive, como consecuencia de un rechazo total, de una actitud rebelde ante el mundo. Es un

---

(153) La Peste. Théâtre..., p. 1426.

exilio en cierto modo voluntario, pero no por ello menos grave e irreversible.

Como corolario y aplicación directa del exilio tenemos la separación que, al igual que éste, aparece con diversos sentidos. Ahora bien, se advierten ciertos matices que impiden que se pueda hacer coincidir exactamente la separación con el exilio. Así como distinguíamos tres clases de exilio, podemos hablar del hecho de la separación y de la acción de la separación. Tal concepto no tiene en Camus ningún sentido especialmente particular, aparte del relieve que le da, y por ello debe de ser estudiado conjuntamente con el tema del exilio. La separación puede ser el punto de partida o la primera consecuencia del exilio, y por tanto tiene siempre un matiz negativo, es una de las cristalizaciones del mal. Así sucede con el doctor Castel, cuando se ve separado de su mujer:

"No era ni siquiera uno de esos matrimonios que ofrecen al mundo el ejemplo de una felicidad ejemplar y el narrador está en condiciones de decir que, según toda probabilidad, estos esposos, hasta ahora, no estaban muy seguros de estar satisfechos de su unión. Pero esta separación brutal y prolongada les había hecho asegurarse que no podían vivir alejados el uno del otro y que ante esta verdad puesta repentinamente a la luz del día, la peste

era poca cosa" (154). La separación se revela como un mal de tal importancia que puede hacer palidecer a otras calamidades de por sí temibles. La separación, según Camus, no parece tener ninguna posibilidad de ser positiva, de ser un bien en algún caso. En este ejemplo de un matrimonio poco feliz, la separación, que podría ser una liberación para ambos o al menos un respiro momentáneo, les hace ver que en realidad están hechos para vivir reunidos y esta separación se les hace insufrible.

Esto en cuanto al hecho de la separación. Pero también podemos hablar de la separación como efecto. Camus parece considerar que la consecuencia directa de las diversas concreciones del mal se resume en la separación, aunque puede ser de diversas clases. Esto se comprende mejor si recordamos que en Camus hay una verdadera obsesión por la unidad, y que su concepto de la felicidad se puede resumir en un anhelo por la unión en todos los niveles. Así pues, el mal produce la separación, y la separación implica desgracia. Toda separación proviene del mal, y todo tipo de mal tiene como consecuencia la separación, tal como nos dice Kaliayev: "Los que se aman hoy deben morir juntos si quieren estar reunidos. La injusticia separa, la vergüenza, el dolor, el mal que se hace a los demás, el crimen separan. Vivir es una tortura puesto que vivir separa" (155). Es notable que el conocido terro-

---

(154) Op. cit., p. 1275.

(155) Les Justes. Théâtre..., p. 375.

rista ruso no diga que el crimen mancha, o envilece, o destruye, sino simplemente que separa. Esto podría parecer una ligereza si no se conociese el alcance y la gravedad de la separación. Por ello Dora querrá a su vez lanzar una bomba y ser ajusticiada con la misma cuerda que Kaliayev, única manera de estar reunidos, a pesar de que ninguno cree en el más allá.

La separación, como vamos comprendiendo, se opone directamente a la felicidad, al basarse ésta en la reunión o en la unidad. Así, cuando Camus analiza el resultado de la Segunda Guerra Mundial y habla de las tragedias que le ha tocado vivir a Francia, pone en lugar relevante la de la separación, que se concreta en la patria lejana, en los amores truncados, en la falta de comunicación. La época de la que habla es hasta tal punto la de la separación que casi no se puede pronunciar la palabra felicidad. Sin embargo, la felicidad ha de ser la razón de vivir y la esperanza de los que viven separados. "Nosotros lo sabemos bien, los franceses que hemos entrado en esta guerra, no por el placer de conquistar, sino precisamente para defender una cierta idea de la felicidad. Sencillamente, esta felicidad era lo bastante fiera y pura como para que nos parezca merecer atravesar primero los años de la desgracia. Conservemos pues la memoria de esta felicidad y de los que

la han perdido. Esto le quitará su sequedad a nuestra lucha y sobre todo le dará toda su crueldad a la desgracia de Francia y a la tragedia de sus hijos separados" (156). Vemos cómo en este caso no hay una clara distinción entre lo que se entiende por separación y lo que se entiende por exilio, pudiendo haber empleado un término en lugar del otro, aunque se puede admitir que la separación indica el estado del individuo en situación de exilio.

Evidentemente, Camus admite diversos grados dentro de la separación, que correlativamente tendrán mayor gravedad unos que otros. Así, la separación suprema será la muerte, que es para Camus también el supremo mal. No hay que olvidar que para él no existe otra vida y que la muerte representa un acabamiento total, un fin absurdo y la negación de lo único que tiene sentido, que es la vida. Es notable también que Camus conciba la muerte como una separación, lo que da idea de la relevancia que este término tiene para él. Por supuesto, no se trata de una separación del alma y el cuerpo, sino una separación total, no un simple alejamiento, del hombre con el mundo, la naturaleza y la humanidad. Y ante la muerte no se puede hacer nada: "Sólo hay una cosa de la que no podemos triunfar, y es

---

(156) Actuelles I. Essais, p. 299.

la eterna separación puesto que lo termina todo. Pero por lo demás, no hay nada que el valor o el amor no puedan reunir" (157). Aunque Camus ha sido tachado de pesimista, comprobamos una y otra vez que admite que el hombre, siempre que se lo proponga, puede triunfar de todos los males, incluidos el exilio y la separación, gracias a sus cualidades inherentes. No es pesimismo sino falta de fe y conciencia de las propias limitaciones, el reconocer que la muerte es más fuerte que nosotros y que siempre, a pesar de nuestros esfuerzos, acabará derrotándonos.

Así como los tipos y los grados de separación pueden ser muy numerosos, las causas son varias. Puede haber motivos de separación en los individuos, en la sociedad, en la humanidad, puede tener lugar a causa de cuestiones personales, de problemas políticos, de diferencias religiosas, etc. El resultado, sin embargo, no tiene por qué diferir mucho cualitativamente, ya que cristaliza en uno u otro tipo de separación que, por su misma naturaleza, ya es un mal. Ahora bien, como acabamos de ver, siempre puede haber una solución a este problema que, si no es fortuita, puede conseguirse gracias al esfuerzo y a la buena voluntad. La solución al problema de la separación no puede ser otra que la reunión. Siguiendo con la diversidad que se nos presenta aquí,

---

(157) Op. cit., p. 300.

habrá varias clases de uniones. Ya hemos visto incluso algunas de ellas: reunión con la persona amada, unión con la naturaleza, unión con el mundo. Para citar un ejemplo, tenemos al propio Camus, exiliado en una ciudad fría y sin mar y, además, con un distanciamiento hacia esa sociedad complicada e hipócrita tan distinta del pueblo sencillo y natural de Argel. Así, cuando se encuentra con esta gente en un estreno teatral, nota más que nunca la angustia que le produce tal situación. Sin embargo, la conciencia de la separación se halla pronto remediada: "Para no huir entonces, hay que recordar que cada uno de estos espectadores tiene también una cita consigo mismo; que lo sabe y que, sin duda, acudirá a ella después. Al instante, se vuelve de nuevo fraternal: las soledades reúnen a aquellos que la sociedad separa" (158). He aquí una resolución de la separación gracias a la solidaridad con los que se encuentran en la misma situación.

Encontramos en la última cita una palabra que está íntimamente relacionada con la separación, y es la soledad. El hombre que se encuentra separado de los demás, de la naturaleza o del mundo está sólo, y esta soledad es una de las causas de su desgracia a la vez que un síntoma de la separación o del exilio. Recordamos inmediatamente la última escena del acto III de

---

(158) L'envers et l'endroit. Essais, p. 10.



Calígula, en el que el emperador habla con el joven Escipión y éste se compadece de él al darse cuenta de la inmunda soledad en que vive Calígula. Este estalla en cólera pero no como parece en primer lugar por pretender que no vive solitario, sino al contrario porque piensa que Escipión, que sólo conoce la soledad de los poetas, no puede comprender la soledad en la que él vive. En efecto, ésta se halla poblada de los recuerdos de todos aquellos a quien ha matado, de ruidos y voces suplicantes, de presencias que le atormentan. La soledad de Calígula es total porque se halla separado de sus amigos, de sus súbditos, de todos los hombres en una palabra, y también de los dioses y de todo el mundo que le rodea.

Una soledad total también la experimenta Daru, el maestro de "L'hôte" en L'Exil et le Royaume. Este se ve confiar un delincuente común por un gendarme para que lo entregue a las autoridades. La escena ocurre en Argelia en los años cincuenta; Daru es europeo y el preso árabe. El maestro se niega a entregar al preso y lo que hace es mostrarle el camino que lleva al pueblo donde está la prisión y también el camino que le conducirá a las tribus nómadas, que le acogerían y le protegerían. Sin ninguna coacción, el árabe se encamina hacia el pueblo y, consecuentemente, hacia una dura condena. Al volver a su escuela, Daru encuentra en el encerado una inscripción amenazándole por haber entregado

al árabe. Por ello, en medio de un país querido para él, Daru se encuentra solo. Esta soledad no consiste meramente en que es él único francés en varios kilómetros a la redonda en tiempos de sublevación latente; además su gesto no ha sido comprendido, cuando le ha dado libertad de elección al preso, piensan que lo ha entregado. A su soledad material, que no le es demasiado costosa por ser una persona fuerte y decidida, se une la soledad moral, que es lo que realmente le separa definitivamente del país que ama y del pueblo que se esfuerza por sacar del analfabetismo.

En las Lettres à un ami allemand, escritas durante la ocupación, Camus justifica la lucha que llevan los resistentes contra los nazis, de una manera totalmente desprovista de odio y resentimiento. En ellas aparece como motivo del combate el ansia de recuperar la felicidad perdida, escapando a la separación en la que se ven inmersos muchos hombres y definiéndose de la soledad a que querían condenarles los invasores. Así, la obra termina con estas palabras: "Pero habremos contribuido al menos a salvar la criatura de la soledad en que querían meterla. Por haber desdeñado esta fidelidad al hombre, son ustedes los que, por miles, van a morir solitarios. Ahora puedo decirle adiós" (159). Observamos que hay una aparente contradicción en el hecho que se diga que van a morir en gran número y que van a morir

---

(159) Lettres à un ami allemand. Essais, p. 243.

solitarios. Por supuesto, no se refiere a que vayan a morir por separado, sino que se van a ver privados de la razón, que no van a tener a nadie a su lado, que el universo entero se va a poner contra ellos. Y advertimos que esta profecía, ciertamente exacta, lanzada contra los soldados del Tercer Reich se ve agravada con la amenaza de la soledad, lo cual indica hasta qué punto Camus la concibe como un grave mal.

Este tema de la muerte solitaria se vuelve a encontrar en L'état de siège, en el que las mujeres lanzan un grito de solidaridad en la desgracia: "Venga la peste, venga la guerra y, con todas las puertas cerradas, vosotros al lado de nosotros, nos defenderemos hasta el final. Entonces, en vez de esta muerte solitaria, poblada de ideas, alimentada con palabras, conoceréis la muerte juntos, vosotros y nosotros confundidos en la terrible llamarada del amor" (160). En este caso, en el que no hay remedio frente a una calamidad mucho más fuerte que los hombres, queda únicamente la elección entre una muerte terrible y sin sentido, que sería la muerte solitaria, o una muerte digna y humana, que sería la muerte con una solidaridad completa entre todos los condenados. Ante la idea de no estar solos, se puede afrontar mejor toda clase de males aunque no

---

(160) L'état de siège, 3ª parte. Théâtre..., p. 399.

exista remedio para ellos. La soledad aparece una vez más como un mal en sí misma, como un síntoma del mal o como un agravamiento de un mal cualquiera.

La soledad aparece además como una situación o un sentimiento que puede presentarse con facilidad en cualquier momento, es decir que es un mal del que el hombre no puede librarse con seguridad. Se puede experimentar la sensación de soledad aún rodeado de gente, y de hecho ya se ha hablado repetidas veces de la soledad que se puede sentir en las grandes ciudades. Ni el doctor Rieux se libra de esta sensación, a pesar de encontrarse en su ciudad, con las puertas aún abiertas, y con una importante labor que realizar; a pesar de todo, "... reconoció que tenía miedo. Entró dos veces en cafés llenos de gente. El también, como Cottard, sentía una necesidad de calor humano" (161). Esta sensación le viene producida solamente por el pequeño vértigo que experimenta al pensar en la epidemia incipiente, siendo consciente de todo lo que ello representa. Por ello necesita reconfortarse con la presencia humana y toma esas resoluciones que parecen tan nimias en una persona de elevada formación como él.

El caso más trágico de soledad es el del pintor Jonas que, como sabemos, se recluye voluntariamente durante unos días en un andaminaje construido en

---

(161) La Peste. Théâtre..., p. 1264.

en su propia casa. Acaba muriendo allí, desgarrado ante el dilema de seguir su "estrella" artística o de continuar su absorbente vida familiar y social. Al final no puede solucionar su problema: no consigue pintar ningún cuadro en la soledad y tampoco resiste su terrible aislamiento. Tan acostumbrado estaba a trabajar rodeado de su mujer, sus hijos, sus amigos y sus discípulos que la soledad total se le hace insoportable hasta el punto de causarle la muerte.

Así pues los temas del exilio, la separación y la soledad aparecen íntimamente unidos en la obra de Camus y se presentan como los principales obstáculos para la felicidad, pues vienen a acumular casi todos los males de que sufre la humanidad. Incluso, si admitimos que la muerte, la injusticia y la violencia pueden considerarse como tipos o consecuencias de la separación, toda la desdicha humana podría resumirse aquí. El hombre que quiera ser feliz en este mundo, que no quiera renunciar a la vida, ha de esforzarse en regresar del exilio, en vencer la separación y en evitar la soledad. Por otra parte, para Camus este esfuerzo de reunión o de unidad no es asunto sólo del hombre individual, sino de las sociedades, de los sistemas políticos, de la humanidad en general. En efecto, las características de nuestra época

ya no ponen en cuestión una existencia nacional o una existencia individual, sino la condición humana entera. Pero el hombre se encuentra cada vez más aislado en su pensamiento, cada vez más separado. Para Camus, evidentemente, éste no es el camino: "Pero la verdad no está en la separación. Está en la reunión" (162). La obsesión por la unidad se revela una vez más, no sólo como camino para la felicidad, sino como principio de las acciones humanas.

---

(162) Actuelles I. Essais, p. 381.

## II. EL COMPORTAMIENTO HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA DEL INDIVIDUO

Tras haber pasado revista a todo aquello que, a nuestro juicio, compone la trama metafísica en la que puede insertarse o basarse el comportamiento humano según Camus, estamos en condiciones de dar un paso más en el estudio de este último tema general. Como ya hemos indicado, el presente trabajo se centra principalmente en los fundamentos metafísicos del comportamiento, y a ellos hemos dedicado la mayor parte de su extensión. Esta es la base imprescindible que nos sirve para comprender y enfocar correctamente todo lo que sigue. Además de haber expuesto aspectos fundamentales del pensamiento de Camus, hemos adquirido una amplia familiaridad con el contenido de la mayoría de sus obras e incluso hemos aportado ciertos datos biográficos que nos ayudan a comprender el proceso creativo de nuestro autor.

Ciertamente, pues, creemos haber expuesto el núcleo fundamental de este trabajo. Sin embargo, éste no podría estar completo sin una visión no extensa pero sí completa de los aspectos característicos del comportamiento humano en Camus. Esto se debe a que seguiremos descubriendo elementos metafísicos que, si bien están íntimamente relacionados con los ya expuestos, reciben un nuevo enfoque



que justifica su estudio desde otro punto de vista. Además, hay otros aspectos de la obra camusiana que merecen nuestra atención y que justifican plenamente su inserción en este trabajo. Por último, nos quedaba por estudiar un elemento fundamental en Camus, la rebeldía, que si no ha sido estudiado en la primera parte no ha sido por minimizar su importancia, sino al contrario porque consideramos que necesita un capítulo entero para su estudio y exposición, por ser tanto un fundamento metafísico de capital relieve como un determinante de primer orden en el comportamiento humano.

Así pues, ahora pasaremos a estudiar el comportamiento humano desde la perspectiva del individuo, esto es, del hombre como ser-en-sí, como elemento que, aún sin negar su inserción inevitable en una comunidad, presenta sus caracteres propios que le diferencian de los demás. Esta propiedad del hombre de poderse considerar como individuo y no sólo como un miembro más de una determinada sociedad o especie, hace que se pueda considerar el comportamiento humano desde la perspectiva del individuo, haciendo abstracción de la perspectiva social de momento. No se trata de comparar ni de preguntarse cuál de ellas reviste mayor importancia en general o en el autor que nos ocupa, sino de una división que consideramos útil para ordenar el estudio y hacerlo así más claro y asequible.

A su vez, hemos considerado oportuno enfocar el estudio del comportamiento desde la perspectiva del individuo desde tres ángulos distintos, el existencial, el psicológico y el moral. No corresponden, evidentemente, a divisiones expresadas por Camus, sino a los diversos aspectos desde los cuales creemos que podemos abordar mejor esta cuestión. La elección de ellos queda justificada al principio de cada uno de los apartados, lo cual evita alargar excesivamente esta nota introductoria. En efecto, queda bastante claro que, sin significar menosprecio respecto al enfoque social del comportamiento, no hay inconveniente en considerar la conducta en el individuo aislado, enfrentado con su interioridad, su conciencia y sus vivencias intransferibles. La importancia de este enfoque va a quedar de manifiesto en la riqueza de los temas que se van a presentar, todos ellos inseparables sin grave reducción del conjunto del pensamiento camusiano.

#### A) DESDE EL ANGULO EXISTENCIAL

Al hablar del aspecto existencial, es inevitable que nos venga a la mente el problema del existencialismo camusiano, es decir si puede ser incluido o no en la corriente filosófica existencialista. Es sabido que, en un principio, Camus fue asociado a esta corriente de una manera casi unánime, y no sólo por la crítica literaria, sino también por los estudiosos de la filosofía. Al repasar la bibliografía de este trabajo, se pueden encontrar varios estudios sobre el existencialismo y que, puesto que se encuentran citados aquí, incluyen entre los autores tratados a Camus. La asociación se hizo tan evidente para muchos que incluso se llegó a afirmar que la obra Calígula no era más que la ilustración de los principios existencialistas de Sartre. Esta afirmación, además de completamente errónea, resulta incluso cómica, puesto que esta obra fué escrita en 1938, es decir cuando el existencialismo francés no existía todavía en la versión de la posguerra (cuando fué estrenado Calígula), y en aquella época Sartre no había publicado las obras en las que había de dar forma a esta filosofía.

El caso es que desde un principio, Camus no sólo negó su pertenencia a dicha corriente, sino que afirmó incluso su oposición al existencialismo. Así, por ejemplo

"No me gusta demasiado la muy famosa filosofía existencial y, para decirlo todo, creo que sus conclusiones son falsas" (1). Afirmó también que el único libro de ideas que había publicado en aquel tiempo, Le Mythe de Sisyphe, iba precisamente dirigido contra los filósofos existencialistas. Así pues, en esta obra, les reprocha concretamente a las filosofías existenciales que proponen siempre una evasión, divinizando lo que les aplasta y encontrando así una razón de esperar. Para Camus, esta esperanza forzada es de esencia religiosa y por lo tanto inaceptable.

Con estas afirmaciones tajantes y un estudio más serio de la obra de Camus, se hizo cada vez menos frecuente el encontrar a nuestro autor incluido en un libro sobre el existencialismo. Sin embargo la cuestión no quedó completamente zanjada, y así encontramos todavía autores que dan por sentado que Camus es un existencialista (2) o bien que intentan demostrar con diversas razones su pertenencia al movimiento existencial (3). Por esto se hace necesario que hagamos al menos unas breves aclaraciones.

En primer lugar, es evidente que Camus tiene algunos puntos en común con el existencialismo, como podrían ser el ateísmo y el rechazo de los valores burgueses. Esto

---

(1) Actuelles I. Essais, p. 312.

(2) Vid., por ejemplo: NICHOLSON, G. "Camus and Heidegger: anarchists". University of Toronto Quarterly 41: 1, autumn 1971. Pp.14-23

(3) Vid., por ejemplo: ZEPPI, S. Camus. Un uomo in rivolta. Milano, Nuova Accademia Editrice, 1961

no sería suficiente, pero profundizando un poco más podríamos decir que Camus comparte con el existencialismo una reivindicación de la concreta realidad del individuo como único, irrepetible, irreducible a mero elemento de un proceso omnicomprensivo que lo asume en él. Pero no basta para definir el existencialismo el decir que se opone a las filosofías predominantes en el siglo XIX, el idealismo y el positivismo, en que aquél pone como ens realissimum propio el individuo en su finitud y limitación, contrariamente a éstos, que consideran al individuo como instrumento de un Principio infinito.

Así pues, podemos llegar a afirmar algunos puntos de acuerdo, pero que no llegan a ser suficientemente importantes como para afirmar que Camus es un existencialista. Aunque no fuera así, creemos que estamos en condiciones de asegurar lo contrario directamente, ya que para Camus la esencia precede a la existencia. La existencia ciertamente concreta la esencia, pero no es nada sin ésta. En este tratamiento de los componentes del ser tenemos pues la principal referencia para distinguir el pensamiento camusiano de la filosofía existencialista.

Sería mucho alargar este inciso el dar todos los argumentos en pro y en contra respecto a este problema, de modo que podríamos resumir la cuestión diciendo que en nuestra opinión, que coincide con la de gran parte de la crítica actual, Camus no puede ser considerado como un existencialista, aunque en su pensamiento hay algunos puntos en común y coincidencias con el existencialismo. Esto nos pone en guardia para no confundir "existencial" con "existencialista" en este contexto.

### 1/ La libertad

Habiendo hablado del existencialismo y al abordar el apartado de la libertad en Camus, no podemos dejar de recordar la importancia que este concepto reviste en la filosofía existencialista. La condena sartriana del hombre a ser libre, basado en el principio de que el hombre sólo es aquello que él mismo se hace, es seguramente el máximo exponente de este papel predominante. Frente a esto, nos parece que Camus le ha dado un papel menos relevante a este problema, o al menos parece seguro que el tema de la libertad queda bastante difuminado en la obra camusiana.

Ciertamente, quizá se pueda decir en principio que el problema metafísico de si el hombre es libre no tiene interés para Camus. Esto se debe a que este problema sólo se podría resolver a base de Dios, pero al no ser Camus creyente, este camino de solución queda cerrado. Ahora bien, tampoco se puede decir que Camus esté totalmente desinteresado de esta cuestión, sino que lo que a él le importa es exclusivamente la libertad del espíritu y de la acción. Así, en el caso del absurdo, cuando éste anula las posibilidades de la libertad eterna, le da a cambio la libertad de la acción. El hombre, al perder la esperanza del futuro y del más allá, ve aumentada su capacidad de disponer de sí mismo. No hay nada más allá de la muerte, y por lo tanto el actuar del hombre no está ya determinado por la eternidad. Así pues, vemos

claramente cómo el problema de la libertad, un problema básicamente metafísico, se desliza netamente en Camus al plano existencial del comportamiento humano.

El hecho de que nuestro autor no tenga en cuenta el aspecto teológico o más profundamente metafísico de este problema no significa que tenga una concepción vulgar o poco elevada de la libertad. En primer lugar, hay que tener en cuenta una vez más que la ausencia de Dios no supone una simplificación de los problemas metafísicos, sino al contrario, ya que se pierde un punto de apoyo extremadamente firme en el que basar diversas explicaciones. Pero además Camus, inspirándose quizá en Dostoyewsky, piensa que la libertad no está compuesta principalmente de privilegios, sino que se compone sobre todo de deberes. No se trata pues en absoluto de que el hombre libre pueda hacer lo que quiera, sino que al ser consciente de la clase de libertad que posee, asume una elevada responsabilidad, al ser él mismo el que ha de justificar sus actos.

Como podemos suponer, no se encuentra en Camus ninguna definición de lo que entiende por libertad, y por ello una vez más hemos de rastrear este concepto a lo largo de su obra. Una visión negativa la tenemos en la libertad que persigue Calígula, haciendo uso de su poder casi ilimitado de emperador para tratar de igualar a los dioses en su arbitrariedad. Su manera de probar su libertad es sumiendo a sus súbditos en un baño de sangre, es decir haciendo uso de su poder de matar de la

manera más arbitraria que se pueda imaginar. Y él mismo justifica así cínicamente esta increíble actitud: "Después de todo, no tengo tantas maneras de probar que soy libre. Siempre se es libre a expensas de alguien. Es lamentable, pero es normal" (4). Esta clase de libertad es en primer lugar inalcanzable, pues no se puede desear la muerte de todo el mundo ni, en caso extremo, despoblar el planeta para gozar de una libertad que no se podría imaginar de otro modo. En segundo lugar, es ilegítima, pues consiste en cometer gravísimas injusticias, y la libertad auténtica no puede ser separada de la justicia, Y, por último, la libertad no consiste en usar sin freno de su propio poder, y es lo que el mismo Calígula reconoce en la última escena, momentos antes de ser asesinado, al decir que su libertad no es la buena.

Vislumbramos pues que Camus no concibe la libertad como una liberación, sino al contrario como una carga. Al carecer el hombre de determinaciones metafísicas, se encuentra reducido a un ámbito mucho más restringido. No puede apelar a una fe relevada y ni siquiera a principios supremos que pudieran servir de base firme para establecer unas reglas de conducta. Tenemos pues aquí el hecho, aparentemente paradójico, de que la adquisición de la libertad se transforma en una pesada tarea que llevar para el hombre consciente. Decimos aparentemente

---

(4) Calígula, II, IX. Théâtre..., p. 46.



paradójico porque los pensadores de talla se han dado cuenta perfectamente de que, si bien la falta de libertad oprime al hombre, el buen uso de esta libertad es extremadamente difícil. Esta es también la conclusión de Camus, que procura no abusar de esta palabra mágica que tanto ha llenado la boca de numerosos demagogos de nuestra época.

Ahora bien, el hecho de que la libertad sea una carga para el hombre más que una liberación no significa que se deba renunciar a ella. De hecho, sabemos que muchas personas prefieren estar bajo un régimen político totalitario, unas costumbres sociales estrictas, una comunidad cerrada, etc., para evitar en lo posible tomar decisiones personales y anular casi su conciencia. Pero el hombre auténtico debe asumir esta carga que, gracias también a su actitud de resistencia a todas las corrientes que le arrastran, le da un sentido a su vida frente al absurdo y a la injusticia palpables en el mundo. Así cobran sentido estas significativas palabras pronunciadas con ocasión de la recogida del Premio Nobel. "La verdad es misteriosa, huidiza, y siempre hay que conquistarla. La libertad es peligrosa, dura de vivir tanto como exaltante" (5). Camus adopta pues ante la libertad una actitud extremadamente lúcida, sin rechazarla pero sin atribuirle un papel salvífico o extralimitado.

Uno de los problemas que preocupa a Camus es el de la relación entre la libertad y la justicia. En

---

(5) Discours de Suède. Essais, p. 1074.

efecto, opina que la revolución del siglo XX ha separado arbitrariamente, para fines desmedidos de conquista, estas dos nociones inseparables. Así tenemos que la libertad absoluta se burla de la justicia, y que la justicia absoluta niega la libertad. Pero, para ser fecundadas, ambas nociones deben encontrar, la una en la otra, sus límites. Ningún hombre debería estimar que su condición es libre si al mismo tiempo no es justa, ni que su condición es justa si no se encuentra libre. La libertad, precisamente, no se puede imaginar sin el poder de decir claramente lo que es justo y lo que es injusto, de reivindicar el ser por entero en nombre de una parcela de ser que se niega a morir.

Tenemos pues aquí resuelto, según Camus, el problema de la limitación de la libertad. No acude al simplista dicho de que la libertad de uno termina donde comienza la de los demás. El pone como límite otro concepto casi igual en poder sugestivo y en dificultad de definición. Ya tendremos ocasión más adelante de tratar más ampliamente del sentido que le da Camus a la justicia. En este caso se trata de la interrelación entre ambos y efectivamente parece que el problema existe. A veces la búsqueda afanosa y desordenada de la libertad desemboca en una disminución o incluso desaparición de la justicia. Al contrario, una aplicación rigurosa de la justicia coharta la libertad. Camus es consciente de esto y, haciendo prueba de gran sentido común y de poco gusto por el efectismo, insiste no sólo en que ambos conceptos

son inseparables, sino que hay que tener sumo cuidado en no sacrificar uno de ellos al tratar de conseguir el otro. Hay pues que restaurar el valor de libertad no consintiendo que sea, aún provisionalmente, separado de nuestra reivindicación de justicia. "La consigna hoy en día, para todos nosotros, sólo puede ser ésta: sin ceder nada en el plano de la justicia, no abandonar nada en el de la libertad" (6).

Resulta inevitable aquí tratar de la libertad y la rebeldía, aunque sea adelantarnos en algo al capítulo dedicado a este último tema. Sería fuera de lugar extendernos aquí sobre la noción de rebeldía, para la cual hay páginas específicas, pero creemos que esta cuestión concreta debe ser tratada aquí, ya que resulta perfectamente comprensible. Así pues, la actitud del hombre rebelde, el que adopta una actitud muy definida y concreta ante la vida, implica una exigencia de libertad. Ahora bien, el rebelde no exigirá una libertad no ya de hacer cuanto se le antoje, sino tampoco todo aquello que sea útil para la consecución de sus fines. Un revolucionario sí que haría esto, ir incluso momentáneamente contra sus principios, o más frecuentemente emplear medios injustos para lograr su fin último, que él considera justo. Así tenemos diversos ejemplos de revoluciones de grupos políticos que al estar perseguidos se afirman pacifistas y humanitarios, pero que cuando acceden al poder sin

---

(6) Actuelles II. Essais, p. 796.

mucho tardar inician feroces persecuciones exterminando no sólo a los enemigos, sino incluso a los disidentes y desviacionistas.

El derecho de muerte, de destrucción, aparece como el último límite de la libertad. Al no existir Dios, no es un mandamiento suyo el que nos va a prohibir matar. Algunos encontrarán la legitimación de la muerte en que es un medio imprescindible para un futuro mejor. Pero éste no es el caso del rebelde tal como lo analiza Camus. Según él, el rebelde exige sin duda una cierta libertad para sí mismo, pero en ningún caso, si es consecuente, exige el derecho de destruir el ser y la libertad de los demás. La libertad que él reclama la reivindica para todos. En el caso del rebelde, no se trata del esclavo contra el amo, sino también del hombre contra el mundo del amo y del esclavo. Así puede decir Camus que "... la libertad más extrema, la de matar, no es compatible con las razones de la rebeldía. La rebeldía no es en absoluto una reivindicación de libertad total. Precisamente pone en duda el poder ilimitado que autoriza a un superior a violar la frontera prohibida. Lejos de reivindicar una independencia general, el rebelde quiere que sea reconocido que la libertad tiene sus límites por todas partes en que se encuentra un ser humano, siendo el límite precisamente el poder de rebeldía de este ser" (7).

---

(7) L'homme révolté. Essais, pp. 687-8.

Queda pues claro con este rápido análisis que la libertad según Camus supone más deberes que liberaciones, y aún la libertad más extrema tiene unos límites bien definidos. Este es el caso del rebelde, caso ilustrado con la obra de teatro Les Justes, que recrea la actuación de los anarquistas rusos de principios de siglo. Estos, a pesar de múltiples reticencias y dudas que no son de orden religioso, llegan a la conclusión de que el crimen es necesario para llegar a transformar la sociedad tiránica en que viven en un paraíso. Pero como son contrarios a la violencia y a la pena de muerte, aceptan voluntariamente pagar con su vida cada uno de los atentados que llevan a cabo con éxito. Es decir que ellos mismos reconocen que, si bien tienen una amplísima libertad de acción, ésta tiene unos límites bien definidos. Con esta actitud de aceptación de la propia muerte a cambio de la vida de los que mueren por su causa directa, el rebelde demuestra con el sacrificio que su verdadera libertad no es respecto al asesinato, sino respecto a su propia muerte.

En un hombre preocupado por la actualidad como Camus, que durante años fue periodista o colaborador de publicaciones periódicas, no es de extrañar que no estudiara sólo la libertad en un sentido abstracto, sino que abogara en favor de la libertad como derecho del individuo y su aplicación por parte de los regímenes políticos. Lo que observa Camus es que, a pesar de que la libertad

"está bien vista" por las sociedades políticas hoy en día, hay países en los que no se la respeta y otros en los que se la desprecia aún pareciendo fomentarla. En efecto, por un lado tenemos los estados policiales, y por otro los capitalistas, que se preocupan más del dinero y de la explotación que de hacer reinar la libertad y la justicia.

Según Camus, la libertad es un asunto de los oprimidos y sus protectores han provenido siempre de los pueblos oprimidos. Los trabajadores manuales e intelectuales son los que le han dado un cuerpo a la libertad, y que le han hecho adquirir tal importancia que hoy ya no podemos pasar sin ella. Pero parece ser que la idea de libertad está en franca regresión hoy en día. Camus lo atribuye a que el movimiento revolucionario ha abandonado los valores de libertad, y que el socialismo de libertad ha dejado el lugar al socialismo autoritario y militarista.

Marx desacreditó la libertad burguesa, y ciertamente la libertad burguesa no era toda la libertad. Pero el error consistió en que no había que abandonar esas libertades, sino proseguir por ese camino en busca de nuevas libertades hasta llegar a la libertad en sentido propio. Así se produjo una confusión porque se empezó a desacreditar la libertad a causa del uso incompleto e imparcial que hacía de ella la burguesía. A cambio se revalorizó la justicia, presentándola como un valor a

alcanzar antes que la libertad. Pero este planteamiento no era legítimo, y así tenemos un triste ejemplo en la revolución de 1917, que pudo haber sido el principio de una era de la libertad, pero que se convirtió en la dictadura más eficaz del mundo, aumentando el poder policiaco a la par que disminuía el ardor revolucionario. "Lo que se ha matado en los procesos de Moscú y de otros sitios, y en los campos de la revolución, lo que es asesinado cuando se fusila, como en Hungría, a un empleado de ferrocarriles por falta profesional, no es la libertad burguesa, sino la libertad del 17" (8). De modo que no sólo se ha perdido la libertad que se podría haber logrado con la revolución, sino que así se favorece la engañosa y mistificadora libertad burguesa.

Así pues, la libertad real no se encuentra en un campo ni en el otro, y constituye un argumento falaz e injusto el mostrar las injusticias del otro bando para excusar las propias. En ambos casos hay víctimas, y entonces ambos sistemas son culpables, sean de derechas o de izquierdas. Quizá el problema resida en que se han querido separar los intelectuales de los trabajadores, y además se ha intentado someter la inteligencia al trabajo o la viceversa. La verdadera fuente de la libertad está en la unión de estos dos campos, y por ello el primer cuidado de las empresas dictatoriales consiste en someter al mismo tiempo el trabajo y la cultura.

---

(8) Actuelles II. Essais, p. 795.

Existe el riesgo además de que, al perseguir la libertad, se caiga bajo un yugo distinto al tratar de salir del que nos oprime. Es así que, por ejemplo, se ha luchado por librar a los hombres de la sujeción divina, pero se les ha hecho caer bajo el dominio de unos gobernantes o de unos partidos que ejercen sobre ellos una tiranía total y absoluta, actuando no sólo sobre su conducta, sino sobre su conciencia. Bajo este aspecto, la novela 1984 de George Orwell no parece tan utópica, pues la situación descrita es perfectamente imaginable y no sería más que una pequeña exageración de lo que ocurre en algunos países hoy en día. Así hay a menudo solamente una transformación de los términos, y se da en llamar libertad a la servidumbre total. El pensamiento histórico tenía que liberar al hombre de la sujeción a Dios, pero esta liberación exige de él el sometimiento más absoluto al devenir. Se acude a la sede del partido como antes se iba a la iglesia.

La convicción profunda de Camus es pues que la libertad política o el conjunto de libertades reales de los hombres es un bien difícil de conseguir. En ningún caso admite que se pueda llegar a la libertad a base de métodos inhumanos, de guerras, campos de concentración, de miseria obrera. El argumento de que son males pasajeros necesarios para la obtención de la libertad es totalmente falso, pues ninguna libertad puede fundarse en la injusticia, por muy pasajera que sea, ni en el sufrimiento de los oprimidos. Y así puede



resumir su actitud Camus con estas poéticas frases: "No, las palomas de la paz no se posan sobre los patíbulos, no, las fuerzas de la libertad no pueden mezclar los hijos de las víctimas con los verdugos de Madrid y de otros sitios!. De esto, al menos, estaremos bien seguros al igual que estaremos seguros de que la libertad no es un regalo que se recibe de un Estado o de un jefe, sino un bien que se conquista todos los días, con el esfuerzo de cada uno y la unión de todos" (9).

## 2/ La nostalgia de la liberación.

Hay en toda la obra de Camus un reflejo de la sensación de opresión, de prisión dentro de un mundo cerrado, absurdo, sin ilusiones y sin esperanzas. Este es el amargo sabor de boca que nos da el ambiente de Le Malentendu, por ejemplo, que sin duda está emparentado con el infierno en el que se debate Sísifo luchando sin esperanza contra su roca. Casi todo el mundo, creyente o no, coincidirá en decir que este mundo está más cerca que nada de un valle de lágrimas. Para unos el problema residirá en la injusticia reinante, para otros en el pecado original, para otros en la sociedad corruptora del hombre inicialmente bueno, etc. Ya hemos visto el lugar que ocupa el mal en Camus como elemento

---

(9) Op. cit., p. 799.

constitutivo del mundo. Por otra parte, también sabemos el importante papel que se le concede a la felicidad. El hombre será un ser prisionero, que no tiene una esperanza en la creencia en otro mundo, atrapado en un mundo de injusticias incomprensibles.

Pero ante el dominio del mal en el mundo con la colaboración de gran parte de los hombres, responsables en gran medida, queda siempre alguna esperanza de una liberación. Camus no es un autor pesimista que se recree con las calamidades de la humanidad o que se limite a lamentarse ante una situación de muy difícil solución. En la obra de Camus podemos advertir esta dualidad entre la conciencia de la prisión humana y la esperanza de la liberación. Quizá a esto se refiera el título de uno de los mejores libros sobre Camus, La mer et les prisons, de Roger Quilliot (París, Gallimard, 1970). En efecto, para Camus, el mar es el símbolo mismo de la liberación, de la felicidad, de la esperanza. Representa la inmensidad, la apertura, el vínculo con otras tierras, la alegría, frente a la tristeza y desolación de los parajes tierra adentro.

Así tenemos que Camus ha escogido para sus obras en las que es cuestión de ciudades asediadas por la peste, Orán y Cádiz, es decir dos puertos de países cálidos. La peste representa el mal, que encierra a los hombres y los convierte en exiliados. Pero, por otra parte, el mar representa la posibilidad de la liberación, el hecho de que este mundo no sea sólo un infierno sin esperanza

alguna. No hay que olvidar tampoco el papel preponderante que juega en su obra el sol, sobre el que se han escrito no pocos artículos. Para el escritor argelino, oriundo de una tierra de luminosidad inigualable, la falta de sol es casi el sinónimo de la desgracia. Algo hemos hablado de esto en el capítulo sobre la felicidad, y por ello es inútil insistir sobre esto. Recordemos que Clamence, el protagonista de La Chute, escoge como lugar de penitencia Amsterdam, una ciudad gris y brumosa, precisamente por eso. Pero Amsterdam es también un puerto, y evoca la luminosa Grecia y la lejana India, es decir que queda la puerta abierta a la esperanza en la liberación.

Esta liberación parece que no se puede conseguir fácilmente. Los medios no serán puramente terrenales, dado el carácter metafísico de esta aspiración. Los placeres estéticos, la paz del alma y algunas circunstancias favorables nos pueden acercar a ello. "Truco clásico: quería resolver mi rebeldía en melancolía. Pero en vano, En cuanto salía, era un extranjero. En una ocasión, sin embargo, en un claustro barroco, en el extremo de la ciudad, la suavidad de la hora, las campanas que tañían lentamente, racimos de palomas desgajándose de la vieja torre, algo también como un perfume de hierbas y de vacío hizo nacer en mí un silencio todo poblado de lágrimas que me puso a dos dedos de la liberación" (10). Aquí surge la dificultad de confundir la liberación completa del hombre con el alivio pasajero de la sensación de

---

(10). L'envers et l'endroit. Essais, p. 33.

opresión que podemos sentir. Contra esta última ciertamente podremos encontrar remedios, pero no se puede hablar propiamente de liberación. No es que sea una liberación ilegítima, sino que no es completa y por lo tanto no es auténtica.

Algo similar ocurre, según Camus, con los místicos. Estos encuentran una libertad en su donación a su dios, en el consentimiento a sus reglas; se tornan secretamente libres a su vez. Así pues, encuentran una independencia profunda en una esclavitud consentida. Pero en realidad más que estar liberados es que se sienten libres respecto a sí mismos. El análisis camusiano del misticismo no deja de ser superficial, pero es inevitable que nuestro autor rechace este camino posible para lograr la liberación. Además de no ser creyente, el misticismo aparece como algo excesivamente difícil de lograr y reservado para un reducido grupo.

Si la vía de la liberación no se encuentra en los elementos positivos que nos ofrece el mundo, ni aún los más elevados como podría ser la contemplación estética, ni tampoco en los recursos que nos podría ofrecer la creencia en un ser superior, ha de encontrarse de alguna manera en un término medio. Camus admitió no ser creyente, pero tener el sentido de lo sagrado, es decir que su increencia no se vuelca en un materialismo y en una irreligiosidad a ultranza. Así encontramos en su obra resonancias de tipo religioso que pueden parecer extrañas

si se comparte una creencia bastante habitual que hace de Camus un ateo impenitente. Pero no es el caso aquí que Camus llegue a concebir una liberación religiosa, pero sí metafísica.

Este es el caso, creemos, de Janine, la protagonista de "La femme adultère" en L'exil et le royaume. Un personaje en el que se encuentran presentes el sentimiento del absurdo, la falta de amor verdadero, el tedio ante una existencia monótona y gris. Se encuentra prisionera de estos elementos pero también de los usos sociales y del respeto a un marido al cual no puede reprochar nada. Cuando además de esto se encuentra en la desnuda habitación del hotel de una ciudad fría y desconocida llega al límite de su resistencia y realiza un acto de escasa importancia en apariencia pero que en realidad reviste una gran trascendencia: huye sola en la noche y alcanza un lugar elevado donde va a estar frente a las estrellas y la inmensidad. Y allí va a ocurrir un gran cambio: "El mismo caminar inmóvil la reunía poco a poco a su ser más profundo, donde el frío y el deseo se combatían ahora. Ante ella, las estrellas caían, una a una, y después se apagaban entre las piedras del desierto, y a cada vez Janine se abría un poco más a la noche. Respiraba, olvidaba el frío, el peso de los seres, la vida demente o fija, la larga angustia de vivir y de morir. Después de tantos años en los que, huyendo delante

del miedo había corrido locamente, sin meta, se detenía al fin" (11).

Aquí encontramos una especie de unión mística, pero no con la divinidad, sino con la inmensidad de la noche, con la soledad ante una naturaleza enigmática e impenetrable. Esto simboliza en cierto modo el más allá, la promesa de algo superior a la monotonía de la vida cotidiana, un mundo alcanzable sólo con tomar la actitud rebelde. Janine no es capaz de proseguir su acción y sólo goza de la liberación total durante unos instantes, volviendo al hotel junto a su marido. Cuando es asaltada por el llanto no es por el arrepentimiento de ese fugaz "adulterio" con la naturaleza, sino al contrario por no haber podido o sabido escapar definitivamente de su prisión.

El proceso de liberación tal como lo entiende Camus nos parece algo complejo porque no nos da una solución concreta. Quizá se deba a que es plenamente consciente de la extrema dificultad de este proceso y de la debilidad del hombre ante las diversas circunstancias que encadenan al hombre. El mismo tuvo que dejar su ciudad de mar y de sol para ir a vivir a una gran urbe gris y fría, y los últimos años de su vida estuvieron amargados por la guerra de Argelia, para cuya solución muy poco pudo hacer.

Pero no hay que olvidar <sup>que</sup> el concepto de liberación

---

(11) L'exil et le royaume. Théâtre..., p. 1574.

es directamente deudor del de libertad. Sin embargo tampoco hay que confundir ambos términos. Se puede disponer de libertad y no estar liberado, por ejemplo si por la primera se entiende en el sentido político y social, y por lo segundo a las normas morales y religiosas. En este caso se trataría de dos aceptaciones restringidas, evidentemente. En cierto modo se puede admitir que se camina hacia la liberación cuando se van alcanzando libertades. El hombre irá dejando de estar oprimido, de recibir dictámenes sociales o morales, empezará a ser consciente de su capacidad y de su poder; en una palabra, irá alcanzando su liberación. Camus hace notar este carácter procesual de la liberación, quizá en oposición a la simple creencia revolucionaria que la haría consistir en derrocar a los antiguos amos. "No hay una libertad ideal que nos será dada un día de golpe, como la jubilación al final de nuestra vida. Hay libertades que tenemos que conquistar, una a una, penosamente, y las que poseemos todavía son etapas, por supuesto insuficientes, pero etapas sin embargo en el camino de una liberación concreta" (12).

En que consiste esta liberación concreta, Camus no nos lo dice, pero es de observar su extrema prudencia cuando dice "concreta" y no "completa". Así tenemos a Sísifo que no logra liberarse de la roca que le martiriza, y sin embargo puede liberarse de la angustia y de la sensación de esclavitud. Su liberación quizá no sea completa en sentido estricto, pero es quizá ampliamente suficiente puesto que Sísifo consigue ser feliz.

---

(12) Actuelles II. Essais, p. 796.

### B) DESDE EL ANGULO PSICOLOGICO

Puede parecer inexacto o erróneo tratar del tema de la culpa y del pecado desde un punto de vista psicológico, ya que éstos parecen encajar mejor en el ámbito religioso o metafísico. Pero no hay que olvidar que estamos tratando del comportamiento humano desde la perspectiva del individuo. Una visión desde el punto de vista metafísico ya se ha dado cuando se ha estudiado el problema del mal. El sentido de la culpabilidad se cuenta entre las emociones, y como tal justifica su inclusión en un estudio de tipo psicológico. En efecto, es sobradamente conocido que las emociones tienen un carácter motivador, esto es, que condicionan la conducta humana. Este condicionamiento puede ser fundamental, hasta el punto en que no pocas veces se ha afirmado que el buscar el placer y evitar el dolor son las dos finalidades principales de la vida. El mismo Freud empleó este principio como una de sus ideas básicas en la teoría de los motivos humanos.

Pero, aún admitiendo esta afirmación, es indudable que los sentimientos, o algunos de ellos, influyen de manera significativa en el comportamiento humano. Como tales vamos a estudiar el sentimiento de la culpa y la sensación del pecado. Ambos se basan en la conciencia del mal. Como ya hemos visto, Camus reconoce la existencia del mal en una medida importante. No sólo el mundo en conjunto aparece como cruel y hostil, sino que tanto las



sociedades, los estados y los individuos mismos carecen de la inocencia que se desearía. Como siempre, Camus se cierra el camino que podría proporcionarle el cristianismo, explicando el mal del mundo como una consecuencia del pecado original. Pero no sólo es esto, sino que este problema es el obstáculo infranqueable que niega el acercamiento de nuestro autor a la divinidad.

El tema de la culpa es quizá uno de los más interesantes de estudiar en Camus y ciertamente merece un tratamiento más extenso. Sin embargo, un estudio exhaustivo supondría demasiada longitud y nos apartaría de nuestro propósito. No hay que perder de vista las limitaciones de nuestro trabajo, que no pretende ser una visión total y completa de todo el pensamiento camusiano. Pero no hay que olvidar tampoco que en Camus todos estos temas están entremezclados en su obra y son solidarios unos de otros.

#### 1/ El tema de la culpa.

Tenemos pues como punto de partida la constancia del mal. Ante la existencia de éste y su extensión se pregunta uno la razón de su origen y de su permanencia en el mundo. El sentimiento de la culpa parece inevitable, y como tal se presenta a Camus. Este está atrapado en el siguiente dilema: el hombre <sup>no</sup> es totalmente culpable,

puesto que no ha comenzado la historia, pero tampoco es totalmente inocente, puesto que la continúa. Camus se planteará este problema durante toda su vida. En un principio comenzará afirmando la inocencia del hombre, en tanto que extranjero en una sociedad que lo niega, en un mundo que le condena a morir. En el joven Camus, lleno de la felicidad de los placeres naturales, vino a insertarse la angustia, el escándalo que constituye el hecho inhumano de la muerte. Ante estas reglas crueles que ordenan nuestra condición no le parecen justificables ninguna moral ni ningún esfuerzo.

Entonces pues, si el hombre no ha creado el mundo es que no es totalmente culpable, pero si contribuye a continuarlo con su carga de mal es que no es totalmente inocente. El hombre aparece como culpable, aunque con atenuantes. Pero, además, Camus va a introducir otro importante límite a la culpabilidad humana: "El obstáculo infranqueable me parece en efecto el problema del mal. Pero es también un obstáculo real para el humanismo tradicional. Está la muerte de los niños que significa la arbitrariedad divina, pero también está el asesinato de los niños que traduce la arbitrariedad humana. Estamos atrapados entre dos arbitrariedades. Mi posición personal, en tanto que pueda ser definida, es la de estimar que si los hombres no son inocentes, sólo son culpables por ignorancia " (13).

---

(13) Actuelles I. Essais, p. 380.

Tenemos pues que Camus reduce todo lo más posible la ~~la~~ parte de culpa debida al hombre. Nos encontramos aquí ante un punto de vista de origen socrático que minimiza la responsabilidad humana ante el mundo. Pero esta no es la última palabra de Camus, ya que el texto citado proviene de una entrevista hecha en 1948. Aparte de esto, siempre hay que desconfiar de las declaraciones hechas de viva voz sin mucho tiempo de reflexión, considerándose más auténtico aquello que aparece publicado tras una larga elaboración. Así, en el conjunto de la obra de Camus, si bien llegamos a la conclusión de que considera, tal como se sugiere en La Peste, que en el hombre hay más cosas dignas de ser admiradas que de ser censuradas, no parece que el hombre sólo sea culpable por ignorancia.

En cierto modo, Camus se esforzó en demostrar la afirmación de este punto. Así, por ejemplo, tenemos el relato "L'hôte", de L'exil et le royaume, que nos muestra una situación que resulta una clara ilustración de lo antedicho. Un maestro de una aldea de Argelia, en tiempos de sublevación, recibe el encargo de alojar a un árabe asesino y de entregarlo a las autoridades. No sintiéndose vocación de juez, deja libre al árabe para huir o entregarse él mismo. Este opta por la segunda solución, pero al volver el maestro a su casa-escuela, encuentra una amenaza escrita en el encerado. Los compañeros árabes del asesino prometen hacer pagar a Daru algo que no ha hecho, conducir a la prisión a su hermano

de raza. La venganza contra el maestro se debería pues a un terrible error, pero dentro de su ética particular, los árabes actuarían de buena fe.

Pero esto no es suficiente para convencernos de que toda culpa se debe a la ignorancia, y Camus es también consciente de ello. Porque aunque Daru hubiese entregado realmente al árabe, el asesinato de éste no tendría justificación. Ya sabemos que Camus era absolutamente contrario a la pena de muerte, tal como vemos en sus poco conocidas Réflexions sur la guillotine. Por lo tanto no puede disculparla bajo ningún pretexto. Por otra parte, Camus era un testigo lúcido de todas las injusticias y violencias cometidas en el mundo como para sostener que toda culpa humana no es más que ignorancia. Podemos decir por tanto que el hombre sólo es culpable de parte del mal del mundo, y que parte de su culpa, pero no toda, se debe a la ignorancia.

Lo que no puede admitir Camus es la explicación del mal por una falta que no se ha cometido, es decir, que se sea culpable de una falta cometida por otros hombres en otros tiempos. Cuando la peste se abate sobre Orán, el famoso padre Paneloux, portavoz casi oficial de la Iglesia, pronuncia una homilía en la que declara que la epidemia es un castigo divino contra la maldad general de los habitantes de esa ciudad. "La homilía hizo más sensible a algunos la idea, imprecisa hasta entonces, de que estaban condenados, por un crimen desconocido, a un encarcelamiento inimaginable" (14). Camus

---

(14) La peste. Théâtre..., p. 1301.

admite pues que puede existir en la conciencia humana el reconocimiento confuso de la propia culpa, aunque no se esté muy seguro de la falta que se ha cometido.

Pero este argumento cae por su propio peso, según Camus, cuando se observa que el castigo está desproporcionado con la falta, que se abate de forma totalmente arbitraria y, sobre todo, porque se aplica igualmente a personas sin duda alguna inocentes, como son los niños. No se puede admitir pues esta explicación, que se emparenta con las teorías mitológicas. En efecto, si antiguamente se pensaba que los rayos eran dardos lanzados por Zeus, ya Lucrecio hizo ver lo absurdo de que éstos cayeran en sitios desiertos o incluso que destruyeran los mismos templos de los dioses.

Pero la refutación de esta posible explicación no resuelve el problema, ya que no nos aporta ninguna luz sobre cuál puede ser la solución. Al menos sabemos que no está del lado de una culpabilidad colectiva heredada. Heredada no, pero quizá sí en cierto modo colectiva, pues se apunta el hecho de que si no somos del todo culpables, sí somos todos culpables. En mayor o menor medida, y siempre que seamos dueños de nuestros actos, todos tenemos algo de culpa, nadie es totalmente inocente. Parece en principio difícil de admitir esto, dado que de hecho son muy pocos los delincuentes o los tiranos. Avanzando un poco más, no se podría reconocer que todos los hombres son positivamente malvados. Pero la cuestión se resuelve fácilmente si se recuerda que no sólo se peca por acción,

sino también por omisión. No es preciso llevar a cabo acciones injustas o violentas para ser culpable, basta con consentir el mal y no dedicar absolutamente todos sus esfuerzos para tratar de erradicarlo del mundo.

Esta ausencia de distinción entre hombres justos e injustos, o sencillamente entre culpables y libres de culpa, puede presentarse como una excusa para los que conscientemente y con una evidencia absoluta incumplen las normas morales más elementales y más universalmente admitidas. Así puede exclamar Calígula: "¡Tú también eres culpable! Entonces, ¿verdad?, un poco más, un poco menos... ¿Pero quién osaría condenarme en este mundo sin juez, en el que nadie es inocente?" (15). Si se le argumentase que sus crímenes son mucho más terribles y numerosos que los de cualquier otro hombre, podría contestar que también su poder es mucho mayor, quedando así todo proporcionado.

Estas palabras de Calígula encuentran un eco en las que pronuncia la madre, en Le Malentendu, cuando habla con su hija de la vida que llevan, asesinando a los huéspedes para apoderarse de su dinero. Recordemos que lo que siente es ante todo cansancio, pero no arrepentimiento. Sin ser una sádica, es decir que no disfruta matando, tampoco tiene el sentimiento de culpabilidad debido a la conciencia de la culpa colectiva. "Y es verdad que aparentemente la vida es más cruel que nosotros.

---

(15) Calígula, II, XIV. Théâtre..., p. 107.

Quizá por eso me cuesta trabajo sentirme culpable" (16). Este argumento de excusar sus propias faltas escudándose en la generalidad de éstas se completa aquí con el hecho de que es mucho mayor la diferencia entre la no-culpabilidad y la culpabilidad, por pequeña que sea, que entre los diversos grados de culpabilidad. En efecto, la culpa es difícilmente mensurable, y lo que más importa es su extensión por el género humano. Pero esta argumentación queda fácilmente invalidada, ya que las faltas ajenas no excusan las nuestras ni nos eximen de tratar de remediar la situación. De hecho, ambos personajes se arrepienten al final de las respectivas obras y admiten así implícitamente su error.

Sobre el problema de la culpa está casi exclusivamente centrada la última gran novela de Camus, La Chute. Consiste en un monólogo en que un abogado parisino cuenta sus experiencias a un compatriota encontrado en un bar de Amsterdam. El narrador, que dice llamarse Jean Baptiste Clamence (clara trasposición de la voz latina clamans), explica cómo era feliz por sus actos que tendían aparentemente al bien, por sus sentimientos, que parecían siempre guiados por la generosidad, y por sus éxitos tanto profesionales como amorosos. Tenía todas las razones de estar orgulloso de sí mismo pues era un hombre completo, amado y respetado por todos. Pero una noche pudo impedir un suicidio y no hizo nada por evi-

---

(16) Le Malentendu, I, I. Théâtre..., p. 119.

tarlo. A partir de entonces algo cambia radicalmente en él, pues empieza a explorar su conciencia y a darse cuenta que su bondad es sólo aparente. En una palabra, descubre su culpabilidad fundamental, su complicidad con el mal, su resignación a la miseria ajena.

Entonces decide romper con su condición de hombre honrado y perderse en la masa culpable y desgraciada, rechazando y combatiendo la ilusión del confort moral. Se hace "juez-penitente", confesando sus faltas para invitar a los demás a confesar las suyas propias, a medir en ellos la presencia del mal. Con ello ponía Clamence un fin a su vida gloriosa, pero también a los remordimientos que le atenazaban. Sometiéndose y reconociendo su culpabilidad se sumía en una vida de "malconfort".

Parece pues que en La Chute se deja de lado la visión algo más optimista de La Peste, en el sentido en que en esta última novela el hombre encontraba un sentido a su vida frente al mal luchando contra él con todos sus medios, aún sabiendo que es una lucha desigual y siempre condenada a la derrota. En un principio, Clamence era el perfecto humanista, amante de la belleza, de las artes, de los buenos sentimientos y de las buenas acciones. Pero se da cuenta que todo ello no es más que hipocresía. Su huida de ese mundo representa el rechazo de la mentira, la toma de conciencia de una solidaridad de todos los hombres en el mal y de una orgullosa y nefasta ilusión por parte de los que creen escapar de él.



Así como antes apuntábamos que para Camus sólo corresponde una pequeña parte de culpa al hombre, aquí se aumenta considerablemente la proporción: "Las religiones se equivocan en cuanto hacen una moral y fulminan mandamientos. Dios no es necesario para crear la culpabilidad, ni para castigar. Nuestros semejantes se bastan para ello, ayudados por nosotros mismos" (17).

La tendencia ante esta situación es de rebeldía. También fue ésta la reacción de Meursault, pero él se creía inocente aún cuando la sociedad lo había declarado culpable. En cambio, la reacción de Clamence es la de un hombre que ha reconocido, al mismo tiempo, su sed de pureza y su culpabilidad, su complicidad inevitable con el poder del mal sobre la especie humana. Ciertamente, la primera idea que le viene al hombre es la de su total inocencia. Pero, en cuanto decide mirar lúcidamente dentro de él, descubre su cobardía, su egoísmo, e incluso sus virtudes se le aparecen como corrompidas por el amor propio. Así, cuando Clamence defendía a una pobre mujer o ayudaba a un ciego, no lo hacía por bondad natural, sino por el inmenso placer que le producía el agradecimiento por su persona y el pensar que era mejor que los demás. Después de observarse detenidamente, Clamence descubre lo que él llama la "duplicidad profunda de la criatura". En su propio caso, reconoce que la modestia le ayudaba a destacarse, la humildad a vencer y la virtud a oprimir.

---

(17) La Chute. Théâtre..., p. 1532.

Incluso el amor es impuro, ya que amar no consiste en otra cosa que en enternecerse sobre uno mismo y querer dominar al otro.

Si la culpa se extiende universalmente, entonces nadie es inocente, y por lo tanto nadie puede juzgar a nadie. Sin embargo, abundan los jueces de todo tipo, juzgando sin cesar a sus semejantes, que son al menos tan culpables como ellos. Unos juzgan en nombre de Cristo, pero los que lo hacen en contra de El no valen más que aquellos. Hay como un delirio de persecución, todos se acusan unos a los otros y por lo tanto nadie es inocente a los ojos de todos. El mundo, visto desde los ojos de demente de un personaje demasiado lúcido como Clamence, se nos aparece como un inmenso tribunal en que todos ocupan alternativamente el banquillo de los acusados y el estrado de los jueces. Nadie escapa a este juicio universal que se realiza día a día anticipándose y suplantando el supremo juicio divino que nos anuncian las Escrituras. El resultado de todo esto es que la misma situación descrita nos pone en la misma postura que lo hace el mal existente en el mundo. El mero hecho de ponernos del lado de los jueces supone nuestra culpabilidad fundamental. "Puesto que todos nosotros somos jueces, todos somos culpables unos delante de los otros, todos somos Cristo de nuestra fea manera, crucificados uno a uno, y siempre sin saber" (18).

---

(18) Op. cit., p. 1535.

Por consiguiente, ante obras como La Peste o L'exil et le royaume, que subrayaban la existencia del mal en mundo, un mal complejo de oscuro origen pero omnipresente, La Chute carga las tintas sobre la parte de culpa del hombre en la existencia de este mal. Parece que tenemos un decaimiento del originario optimismo sobre un cierto tipo de bondad básica del hombre en el pensamiento de Camus. En la presente obra la culpabilidad de los hombres uno a uno queda establecida como algo evidente, aún dentro de las reservas que podamos tener ante una obra de ficción. Nos puede quedar sin embargo la duda del auténtico pensamiento de Camus al respecto. Pero la noción de culpa se complementa con la de pecado, y las soluciones propuestas ante estos problemas han de estudiarse más adelante.

## 2/ El problema del pecado.

El admitir la culpa universal en los hombres equivale a preguntarse por la existencia del pecado, es decir una falta que va más allá de una transgresión a las normas sociales o de un delito contra las leyes humanas. La palabra pecado es de ámbito necesariamente religioso; supone una relación entre la actuación de los hombres y Dios. El pecado consiste en una acción consciente que va contra los mandamientos divinos, tal como nos son dados

en la Revelación. Pero la cuestión del pecado se complica en el cristianismo con la noción de pecado original, que consiste en cierto modo en la herencia por todo el género humano de la culpa originada por un pecado primero y fundamental. Según esto, todo hombre al nacer carece de la inocencia que cabría suponer en un ser carente de responsabilidad e incapaz de ejecutar actos por su propia voluntad. Y en cierto modo se puede decir que todos los pecados particulares de los hombres no son más que concreciones de este pecado original.

Es evidente que Camus, al ser increyente, no puede admitir una culpabilidad frente a Dios. Se puede "pecar" contra los hombres, si se quiere contra la vida, pero nada más. Sin embargo, en el joven Camus, su reacción no es de desconsideración simplemente, sino que este concepto sólo le indigna. Observa sus compañeros y la gente sencilla de Argel: son gentes sin complicaciones, que buscan los placeres naturales por un impulso irreflexivo, que tienen una moral extremadamente sencilla. Camus no se engaña y no llega a pensar que estos personajes sean unos prototipos de bondad. No hay en realidad demasiado amor en sus vidas pero nada en ellos justifica que se pueda decir que son culpables. "Hay palabras que nunca he comprendido bien, como la de pecado. Sin embargo creo saber que estos hombres no han pecado contra la vida. Porque si hay un pecado contra la vida, no consiste tanto en desesperar de ella como en esperar otra vida, y esqui-

varse de la implacable grandeza de ésta. Estos hombres no han hecho trampa. Dioses del verano, lo fueron a los veinte años por su ardor de vivir y siguen siéndolo ahora, privados de toda esperanza". (19).

El Camus de Noces está todavía empapado del sentido pagano de sus bodas con la naturaleza y está más cerrado que nunca a los misterios del cristianismo. Animado por una idea aún simplista de la felicidad, que él cree al alcance de la mano, tiende hacia un ideal griego de la vida. Casi identifica lo bueno con lo natural y lo malo con lo antinatural. Todo lo que no pertenece a este mundo parece una construcción irreal. Camus rechaza toda consideración metafísica como un dar la espalda a la vida, que es la única realidad positiva que poseemos y a la que podemos referirnos.

Esta especie de frivolidad juvenil va a desaparecer pronto con los problemas personales, la enfermedad y la guerra. Camus no perderá nunca el gusto por los sencillos placeres del verano argelino, pero su punto de vista no será tan reduccionista. Tampoco se hará cristiano; pero su tratamiento de los asuntos religiosos o espirituales se hará mucho más respetuoso. Al reconocer la existencia del mal como constituyente del mundo surge la cuestión sobre la culpabilidad, y de ahí se pasa a preguntarse sobre el pecado. Pero no hay que pensar que Camus se aproxima gradualmente a la aceptación de la noción cristiana de pecado original. Esto es impensable al menos en

---

(19) Noces. Essais, p. 76.

la mayor parte de su obra. Las razones que impiden este reconocimiento son sobradamente conocidas.

Algo que quizá haya hecho preguntarse a Camus sobre el problema del pecado haya sido su estudio de Kierkegaard en Le Mythe de Sisyphe. Ya Sartre le reprochó a nuestro autor el escaso valor de sus apreciaciones filosóficas y que no siempre parecía entender muy bien a los autores que citaba. Y ciertamente el valor de Camus no debe buscarse en sus interpretaciones de los filósofos. El caso es que analizó en parte el pensamiento de Kierkegaard, y ya sabemos que dicho pensamiento es de carácter más religioso que filosófico, y en él se encuentra la idea de que la desesperación no es un hecho, sino un estado, el estado mismo del pecado. Camus utiliza pues esta idea del pecado para hacer comprender mejor el estado del absurdo, aunque, de hecho, no llegue a aclararse perfectamente lo que se entiende por uno y por otro: "Porque el pecado es lo que aleja de Dios. El absurdo, que es el estado metafísico del hombre consciente, no lleva a Dios. Quizá esta noción se aclare si adelanto esta enormidad: el absurdo es el pecado sin Dios" (20). Lo que hay que retener de esta cita es la concepción del absurdo como un estado en el que hay que vivir. El pecado se utiliza como término de referencia y por lo tanto no se dan explicaciones ni se formulan juicios de valor sobre él.

Como sabemos, La Peste puede considerarse fácilmente

---

(20) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 128.

te como una ilustración del problema del mal, simbolizado por la epidemia. El mal aparece como un hecho, con todas sus motivaciones y todos sus efectos. Pero así como queda claro para todos la inevitabilidad del mal y sus diversas facetas, permanece oscura la etiología de este mal. Nadie podía prever que se abatiese semejante calamidad sobre la ciudad de Orán. Existían precedentes históricos, algunos famosos como la peste de Atenas o la terrible epidemia de 1343, pero sin ninguna relación entre ellos. La ciencia ya puede explicar el proceso de la enfermedad, con su ciclo de contagio y propagación, pero se encuentra incapaz de decir por qué el bacilo de la peste, que puede permanecer inactivo durante siglos, escoge determinado momento y determinado lugar para despertarse y empezar a desarrollar su mortífera actividad.

Como sabemos, en un principio la explicación es fácil para los representantes de la Iglesia: se trata sencillamente de un castigo divino por una transgresión general de los mandatos divinos. Se supone pues que los habitantes de Orán han cometido reiteradamente graves faltas contra Dios. La culpa es pues de ellos, son responsables de sus actos y por lo tanto culpables del mal que se abate sobre sus cabezas. Y, en efecto, esta explicación parece natural a muchos que, confusemente, tenían el sentimiento de una culpabilidad colectiva. Los psicólogos han explicado que en los hombres hay un deseo inconsciente de pagar por sus faltas; la ausencia de casti-

go puede ser dura de llevar para alguien que es consciente de su delito cuando todos lo creen inocente.

Pero un castigo colectivo implicaría un pecado colectivo, y eso se hace más difícil de admitir. En primer lugar, no parece que la peste escoja como víctimas a los hombres de peor conducta. Un ejemplo es Cottard, un delincuente buscado por la policía que consigue salir ileso de la epidemia. Pero mucho más indignante resulta el sufrimiento de seres a todas luces sin culpa. "El dolor infligido a estos inocentes no había dejado nunca de parecerles lo que era en verdad, es decir un escándalo. Pero hasta entonces al menos, se escandalizaban abstractamente, de alguna manera, porque nunca habían mirado cara a cara, durante tanto tiempo la agonía de un inocente" (21). No se pone pues en duda que los hombres puedan ser culpables de faltas o delitos particulares, pero se niega absolutamente la idea de pecado original, que justifica que niños inocentes sean torturados. La noción misma del pecado es rechazada como monstruosa.

Por ello choca que, al analizar La Chute, nos encontremos con qué Clamence admite la culpabilidad universal. En cierto modo se podría decir que en la medida en que, según la famosa fórmula "cada uno lleva en sí la forma entera de la condición humana", la culpabilidad sustancial de Clamence no es más que la expresión singular del

---

(21) La Peste..., p. 1394.



pecado común, de ese pecado original del cual los crímenes y los vicios no son más que reflejos particulares. Parece entonces que en este libro Camus descubre el pecado. Este mundo humano en tensión entre una profunda reclamación de inocencia y una inmensa solidaridad en el mal ya no tiene otras fronteras con el mundo sartriano que el odio de la ilusión humanista. Con La Chute, varios críticos anunciaron el acercamiento de Camus al cristianismo. Pero en realidad, para compensar el poder absoluto del mal, para detener el ansia de autodestrucción que cierra el hombre a la aspiración del amor, no utiliza Camus el auxilio espiritual ni el poder redentor del cristianismo.

La conclusión de La Peste era que, fuera del recurso o la gracia y a las vías de la santidad, aún permanece como posible, ante la reconocida existencia del mal, el recurso a la sabiduría, la acción metódica y valiente para salvar o procurar salvar lo mejor del hombre. Pero la solución que nos da Olamence no es ésta. Toda la acción del juez-penitente parece una higiene contra la mentira, una lucha contra el mal que proporciona una comodidad para aclimatarse a lo impuro. La conclusión es que, a la buena conciencia en la culpabilidad, sustituye una mala conciencia totalmente ineficaz para el bien e incluso utilizable para el mal.

Parece que llegamos a algunas contradicciones y ciertamente La Chute ha desconcertado a los críticos por ser

la obra más ambigua de Camus. Nos quedaría por zanjar la cuestión de si Camus admite o no el pecado, y con él la culpabilidad humana. Nosotros diríamos que el problema se ha quedado sin solución definitiva. Pensamos que lo más exacto es que Camus admitía la culpabilidad humana, aunque no reconocía su aspecto de trascendencia. En cuanto al pecado, jamás admitiría la existencia de una mancha original en la especie humana. Su pecado es la continuación de la historia, su colaboración con el mundo del mal.

Pero lo que permanece son la culpa como sensación anímica y el pecado como sentimiento del hombre consciente que se introspecciona. En estos aspectos hemos tratado de justificarlos, pues condicionan el comportamiento del hombre como individuo. Que exista la culpa y que esta sea colectiva o personal es lo que puede hacer variar la conducta del hombre en ciertos casos. Estas pueden ser las bases que nos hagan comprender determinados aspectos del comportamiento humano en la obra de Camus.

#### C/ DESDE EL ANGUISO MORAL

Pocos autores llegan a afirmar que Camus es un filósofo, pero muchos aseguran que es ante todo un moralista o insisten en el carácter moralista de su obra. Nosotros estamos de acuerdo con este punto de vista y en cierto modo nuestro trabajo está relacionado con él aunque, como se sabe, no se pretende aquí dar una visión completa de la ética camusiana, sino investigar los fundamentos metafísicos de esta moral. La moralidad desde el punto de vista del individuo plantea diversos problemas, tales como saber en qué consiste ser moral, si se puede ser moral y si se debe ser moral. La respuesta a estos interrogantes resulta altamente difícil. Así, por ejemplo, parece obvio contestar que el hombre debe ser moral, pero entonces chocamos con la dificultad de saber por qué hay que ser moral, lo cual puede dar lugar a un variado tipo de respuestas.

Aunque se pueda considerar a Camus como un moralista, está claro que se quiere decir con esto que el conjunto de su obra tiende a señalarnos más o menos conscientemente, unas normas o una pauta de conducta. Pero la intención del escritor argelino no era edificar un sistema ético ni reformar ninguno de los existentes. Su búsqueda se centra en saber cómo comportarse en un mundo que nos

da a elegir entre sucumbir ante el mal o bien aliarse con él, es decir, ser víctima o ser verdugo, según sus propias palabras. Camus renuncia a explicar el mundo, dejándolo para auténticos filósofos, pero no puede renunciar a vivir en él. Las terribles contradicciones con que nos encontramos en el mundo hacen difícil la tarea de decidarnos por una línea de conducta. Hay múltiples ideologías contrarias o contradictorias que todas ellas aseguran ser la única verdadera o legítima. Y, además, casi ninguna es consecuente con sus principios en su aplicación real: los cristianos no siempre parecen los hijos de Dios, las revoluciones se convierten en instrumento de opresión en vez de vías de liberación, etc.

Ante esta situación, no es muy de extrañar que un hombre lúcido no siga un camino muy recto dentro de este campo. Al tender en una dirección se descubren las fallas y contradicciones de un determinado sistema, y entonces se busca la solución en otra dirección. Esta puede ser igualmente decepcionante, y así seguidamente. No hay que entender que Camus haya tenido un proceso similar al de san Justino, pero con ello se sale al paso de ciertas críticas, no del todo infundadas, que achacan a la moral camusiana una cierta inconsistencia. Y, precisamente, la lucidez es quizá lo contrario del fanatismo, que nos haría mantener una creencia sin razonamiento alguno o que nos mantendría en ella por costumbre o por imposición, sin reflexionar sobre ella.

Concretando más sobre el punto que nos ocupa ahora, dentro del comportamiento humano hay elementos que se refieren más de cerca a la moral, es decir, que se pueden enfocar desde este ángulo por tratarse de conductas-tipo o marcar una línea de conducta suficientemente determinada. También puede referirse a temas que pueden examinarse desde el ángulo moral, desde el cual adquieren su mejor comprensión. Pero no quiere decir que se vaya a examinar la moral de Camus en toda su extensión, sino algunos aspectos del comportamiento humano desde la perspectiva del individuo vistos desde el ángulo moral.

1/ El suicidio.

Como es sabido en las primeras líneas de Le Mythe de Sisyphe es cuestión del suicidio, abordado de una manera bastante original en cuanto problema: "Sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale la pena o no vale la pena ser vivida, es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. Lo demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si la mente tiene nueve o doce categorías, viene después" (22). Como vemos, se trata aquí de un problema filosófico y no de un problema moral. Tenemos ante nosotros la comprobación del absurdo, que supone un conflicto entre el hombre y su

---

(22) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 99.

relación con el mundo. El suicidio se presenta como solución, ya que nos preguntamos si merece la pena vivir una existencia absurda o si vale más dejar cuanto antes una condición incomprensible. Ante este problema, se trata de no exaltarse, sino al contrario hay que vaciar el suicidio de su contenido emocional y prohibirse el patetismo.

Pero la lógica misma de la experiencia absurda prohíbe el suicidio. El suicidio supone un consentimiento, una aceptación en el límite. A su manera, el suicidio resuelve el absurdo, arrastrándolo a la muerte. Pero el absurdo escapa al suicidio en la medida en que es al mismo tiempo conciencia y negación de la muerte. Así pues, al problema del absurdo, el suicidio no aportaba una solución, sino una extinción, por desaparición de uno de los términos de la famosa relación entre el pensamiento humano y el mundo, que es lo que hace surgir la conciencia del absurdo.

La reflexión sobre el suicidio no versa sobre su legitimidad en cuanto acto moral. Sirve de punto de partida para plantearse el problema de si hay una lógica hasta la muerte. Esta es la base del razonamiento absurdo, es decir el que servirá para resolver el problema citado, con la sola luz de la evidencia y sin pasión desordenada. La conclusión que se saca es que el suicidio no es la solución del absurdo. La vía que hay que tomar la apunta Camus en esta obra pero la va a desarrollar en L'homme révolté; se trata de la rebeldía que va a aparecer como

la salida necesaria y única ante el dilema del absurdo. Este es pues el principal mensaje de Le Mythe de Sisyphe, que ante el absurdo no hay que optar por el suicidio, sino seguir viviendo. La forma en que hay que continuar viviendo no queda explicitada.

La negación del suicidio no parece pues tener ninguna razón moral en que apoyarse, es decir, no se hace ningún juicio de valor sobre él en el sentido de decir que ofende a Dios o que es una traición respecto a los hombres. El rechazo del suicidio no tiene lugar porque sea una mala acción, sino porque supone una solución equivocada ante el absurdo. La reflexión desapasionada lleva a esta conclusión en la que "transformó en regla de vida lo que era invitación a la muerte -y rechazó el suicidio" (23).

Parece pues que, ante lo que se acaba de decir, hemos cometido un error al incluir el tema del suicidio dentro del ángulo moral, ya que Camus hace toda clase de esfuerzos para evitar considerarlo desde este punto de vista. Sin embargo, este tratamiento se halla implícito cuando se afirma la inconveniencia del suicidio ante la situación en que se encuentra la humanidad. El recurrir a la propia muerte equivale a reconocer el mal y a convertirse en víctima voluntariamente. Dentro pues de lo que podríamos denominar ética camusiana, el suicidio aparecería sencillamente como reprobable.

---

(23) Op. cit., p. 146.

Lo que se advierte es que Camus no utiliza en absoluto ningún argumento religioso o metafísico. Por supuesto, no considera que la vida humana sea un don de Dios, y por lo tanto no consistiría en un pecado arrebatársela uno mismo. El hombre es el único dueño de su vida y en cierto modo sí que tiene derecho a disponer de ella. La valoración negativa del suicidio consiste en su aspecto de error y de afirmación del absurdo. Pero una valoración moral resulta inevitable.

En la obra de Camus no hay muchos ejemplos de suicidio. Meursault, el protagonista de L'Étranger, es un condenado a muerte, que es precisamente lo contrario del suicidio. Cumple perfectamente con su papel de héroe absurdo con su actitud rebelde y desafiante ante la muerte, negándose hasta el final a reconocer su culpabilidad y a dar marcha atrás en su línea de conducta. En cambio, la madre en Le Malentendu se arroja al río al final de la obra. Este acto aparece claramente como el resultado de la fatiga y la tensión, agravados en el último momento por una situación drámica aparentemente sin salida. La madre se encuentra demasiado cansada y vieja para adoptar la actitud del rebelde, tal como hace su hija Martha. El suicidio se condena implícitamente, aunque el espectador puede encontrar elementos de comprensión o al menos de atenuación ante las graves circunstancias por las que atraviesa la madre, particularmente el descubrimiento de haber asesinado a su propio hijo.



El suicidio de una mujer, también arrojándose a un río, en La Chute solamente tiene importancia episódica en la narración en cuanto va a marcar una nueva etapa en la vida de Clamence. Pero no se hace ninguna observación ni explícita ni implícita. En L'homme révolté se sustituye el tema del suicidio por otro que parece más actual. "En los tiempos de la negación, podría ser útil interrogarse sobre el problema del suicidio. En los tiempos de las ideologías hay que ponerse en regla con la muerte intencionada" (24). Camus quiere decir que algunos años atrás, al comprobar que Dios engañaba y todo el mundo con él, se negaba todo hasta el punto de negarse por el suicidio. Pero la ideología niega a los demás como únicos culpables, y eso da pie a la justificación del asesinato. Sigue pues sin considerarse el aspecto puramente moral del suicidio, que aquí no pasa solamente a un segundo plano, sino que pierde su relevancia como centro de reflexión. No es que no sea importante, sino que se ve desplazado como centro de la reflexión. En cualquier caso, en Camus no ha habido pensamiento sobre el suicidio, sino sobre todo a partir del suicidio.

Sin embargo, en esta obra se va a hablar tangencialmente del suicidio, siempre y cuando se le pueda dar este nombre a la aceptación de la propia muerte, sin hacer nada para evitarlo cuando se está en condiciones de hacerlo. Este es el caso de los anarquistas rusos de

---

(24) L'homme révolté. Essais, p. 414.

principios de siglo, que ya han sido citados una y otra vez. Sabemos que recurrían al asesinato en persecución de sus fines, pero que aceptaban morir a su vez para que su acto fuese positivo, bueno y eficaz. Podrían así justificar que no se habían manchado las manos realmente y que el cambio que preconizaban no terminaría en una ola de terror como sucedió anteriormente con la revolución francesa ni como ocurriría más tarde con la revolución rusa. Pero, aparte de esto, los anarquistas de los que hablamos exigían su propia muerte por motivos personales, para obrar según dictaba su conciencia.

Así pues, en el caso de ser arrestados, caso harto probable dada la eficacia de la Okhrana, la policía política del zar, y de las situaciones arriesgadas por las que tenían que pasar, se cumplía su deseo porque la sentencia de muerte era inevitable. Si había posibilidad de indulto, ellos mismos lo rechazaban. Otros optaban por el camino más directo de perecer con el mismo estallido de bomba que acababa con su enemigo, o arrojándose bajo las patas de los caballos. En cualquier caso, el anarquista tenía que pagar con su vida, sin esperar siquiera a haber llevado a cabo varias acciones del mismo tipo. Esto es lo que le da valor y originalidad a esta forma de rebeldía. "La gran pureza del terrorismo estilo Kaliayev consiste en que para él el asesinato coincide con el suicidio. Una vida es pagada con una vida. El razonamiento es falso, pero respetable" (25).

---

(25) Carnets II, p. 199.

Como se ve, aún en este caso en que Camus parece defender a estos singulares personajes, tampoco se justifica el suicidio. Ninguna situación, por extrema que sea, legaliza esta acción. La postura de Camus, a pesar de ser extremadamente laica, resulta de rechazo total hacia esta forma de muerte, y su calificación moral no puede ser menos que negativa.

## 2/ La santidad sin Dios.

La increencia de Camus cierra para él diversos caminos para solucionar algunos de los problemas que se plantea. Aunque el cristianismo no es meramente un sistema ético, contiene elementos suficientes para poder fundar una línea de conducta a seguir. El sermón de la montaña y el Decálogo, aunque pueden dar lugar a divergencias respecto a su interpretación y plantear algunas dudas en ciertos casos particulares, marcan una distinción clara entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo justo y lo injusto, entre lo deseable y lo reprobable. Si no queda uno del todo satisfecho con la brevedad de estas normas, se pueden completar en los detalles según dicte su propia conciencia, siguiendo las indicaciones de los moralistas auténticos, o limitándose a aceptar la línea general de su ámbito y su tiempo.

Camus, al igual que muchos otros, renuncia a una ética adulta y prestigiosa. Un camino que se le abre es

el de la inspiración en la naturaleza, es decir, considerar como bueno aquello que es natural y como malo lo que es antinatural. Y algo toma ciertamente nuestro autor de esta tendencia, visible en el entusiasmo que muestra ante los placeres naturales y su propensión por una moral sencilla. Pero la naturaleza no lo explica todo y resulta totalmente insuficiente. En primer lugar, el hombre no es un ejemplar típico de la naturaleza, sino que al contrario se comporta en muchas ocasiones como algo totalmente distinto a ella; en ese caso, sería bastante ilegítimo aplicar las leyes de la naturaleza a un ser que no participa de ella por su esencia. Por otra parte, las lecciones de la naturaleza no son tan moralizantes como se nos ha querido hacer ver muchas veces. Así, por ejemplo, tenemos en el mundo animal una constante lucha de unas especies con otras. Aplicando esto al pié de la letra, podríamos justificar el asesinato y el genocidio.

Las diversas escuelas éticas nos ofrecen variados sistemas, pero todos ellos con sus puntos débiles. En cualquier caso, su mismo número ya basta para hacernos dudar de su verdad. Y, por otra parte, ¿podemos confiar en su eficacia? Viene infaliblemente a la memoria la famosa crítica de Schopenhauer según la cual es absurdo esperar que los libros de ética hagan justas a las personas, de la misma manera que los libros de estética no pueden hacer buenos artistas. Camus está básicamente de

acuerdo con esta crítica. Para él no hay razón para disertar sobre la moral. Se apoya en su observación de que hay personas que actúan mal con mucha moral, y por otra parte de que la honestidad no necesita reglas. Sin embargo el hombre, enfrentado a una existencia absurda, no es totalmente libre de sus actos. En efecto, el absurdo ata más que libera, pues no autoriza todos los actos. El que todo esté permitido no significa que nada esté prohibido. Con el absurdo se da su equivalencia exacta a las consecuencias de estos actos. Así, por ejemplo, no recomienda el crimen, pero restituye su inutilidad al remordimiento. De la misma manera, si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquier otra, pues se puede ser virtuoso por capricho.

Todo esto hace más peculiar la búsqueda de un comportamiento adecuado, pero no exime de la obligación de tratar de encontrar el camino correcto. Para Camus éste es incluso un problema personal: "No soy un filósofo. No creo suficientemente en la razón como para creer en un sistema. Lo que me interesa es saber cómo debe uno comportarse. Y más exactamente cómo puede uno comportarse cuando no se cree en Dios ni en la razón" (26). Con esta afirmación hecha de viva voz se confirma lo que se transparenta en la obra de Camus, es decir su intención moralista. Y el mismo apunta el problema o, mejor dicho,

---

(26) "Interview à Servir". Essais, p. 1427

la característica principal que va a peculiarizar su búsqueda de una línea de conducta. Esta es que nos vamos a mover en un mundo sin Dios. No se tiene en cuenta si Dios no existe o si solamente es por completo ajeno al mundo y al género humano. Lo importante es que no podemos referirnos a El ni como punto de partida ni como término final.

Advertimos también en Camus un loable deseo de que esté comportamiento, aún a espaldas de Dios, sea lo mejor y lo más justo posible. Es curioso advertir cómo su increencia no le quita ninguna profundidad ni severidad a la búsqueda de una conducta. No caemos en la simple e injusta creencia maniquea que identifica a los creyentes con los virtuosos y a los increyentes con los malvados y depravados. Pero parece evidente que el suprimir al Supremo Hacedor como referencia de nuestro comportamiento le quita toda su trascendencia y por lo tanto gran parte de su valor.

Esta búsqueda de un comportamiento justo sin ir acompañado de una creencia en la divinidad va a ser ilustrada perfectamente con el personaje de Tarrou en La Peste. Este va a narrar sus experiencias y sus inquietudes al doctor Rieux en un monólogo que es un innegable precedente de La Chute, tanto en su forma como en su fondo, aunque muy pocos estudiosos parecen haberlo advertido. Así pues, al igual que Clamence, Tarrou confiesa haber gozado del éxito y el bienestar en su juventud. Pero un día sufrió un fuerte choque emocional al ver a su

padre, fiscal, obtener la pena de muerte de un acusado en un juicio. Al poco tiempo huyó de casa, sintiéndose solidario del condenado, intuyendo la injusticia de juzgar cuando en realidad todos somos culpables. Como reacción se dedicó a la política, en busca de la justicia. Pero ahí también se pronunciaban acusaciones y Tarrou también renunció a esta vía al darse cuenta de que también él había colaborado en la muerte de cientos de personas. Desde entonces decidió rechazar todo lo que de cerca o de lejos, por buenas o por malas razones, hace morir o justifica que se haga morir. Al comprobar la existencia y la omnipresencia del mal, intentó en lo posible no estar de su lado. Como hay dos categorías, la de los asesinos y la de las víctimas, y ponerse del lado de la peste supone adherirse a los asesinos, Tarrou se coloca voluntariamente del lado de las víctimas. Al final, trata de resumir sus aspiraciones en una afirmación que al doctor Rieux le parece chocante:

"En suma, dijo Tarrou con sencillez, lo que me interesa es saber como se convierte uno en santo.

-Pero usted no cree en Dios.

-Precisamente. Si se puede ser un santo sin Dios, es el único problema concreto que conozco hoy en día." (27)

Encontramos, pues, de nuevo la aspiración de Camus enunciada más arriba de encontrar una línea de conducta prescindiendo de la divinidad. Pero advertimos

---

(27) La Peste. Théâtre..., p. 1427.

que aquí hay algo más que el interrogante sobre el tipo de comportamiento que hay que adoptar. Se intenta conseguir nada menos que la santidad, es decir la forma más alta de existencia, una forma de conducta que no es exigible a todos los hombres, que está más allá de un simple comportamiento bueno y justo.

Universalmente se asocia la santidad con la religión y por lo tanto parece una contradictio in terminis la santidad sin Dios. Pero si se tiene en cuenta que el hecho de ser santo no se basa solamente en un amor extremado por la divinidad o por una actividad eminente en pro de la religión, sino también en una conducta sobresaliente en cuanto a la bondad, al valor y a la generosidad, entonces se puede admitir fácilmente esa aparente paradoja. La santidad laica de la que habla Camus por boca de Tarrou consistiría pues en líneas generales, tal como ya se ha dicho, en renunciar a colaborar con el mal y por lo tanto pasar a convertirse en víctima. Este paso no consiste en una resignación, como puede parecer a simple vista, en un fatalismo de mentalidad de vencido. Renunciar a colaborar con el mal equivale de hecho a luchar contra él en todos los frentes y con todas sus fuerzas. Pero esta lucha es desigual porque el mal es más fuerte y cuenta con unas armas terribles, como la enfermedad y la muerte.

Tarrou va pues a poner en práctica su aspiración colaborando en las medidas sanitarias contra la epidemia



de la forma más abnegada y eficaz, sin eludir riesgos ni responsabilidades. En cierto modo no es muy diferente a otros personajes de la peste, como por ejemplo el doctor Rieux, que tampoco es creyente pero que hace todo lo posible por aliviar el dolor de los hombres. Rieux tiene poca inclinación por los héroes y los santos, pues él sólo pretende ser un hombre. La diferencia de actuación es de hecho casi inexistente entre Tarrou y Rieux, y por ello llegan a experimentar una profunda amistad mutua. De la misma manera, aunque inicialmente Rieux siente una especie de aversión hacia el comportamiento heroico, llega a sentirse plenamente solidario de Tarrou en su lecho de muerte: "No tengo ganas de morir y lucharé. Pero si la partida está perdida, quiero hacer un buen final...

-No, dijo (Rieux). Para convertirse en un santo, hay que vivir. Luche." (28).

Este animarle en su propósito indica por parte del médico una comprensión de su amigo y seguramente una participación en las inquietudes de éste. Las últimas reflexiones de Rieux al final de la obra vienen a corroborar esta impresión. Se convence íntimamente de que la victoria sobre la peste no es definitiva y que los hombres, aunque no pudiesen ser santos, tendrían que llevar a cabo de nuevo todo aquello que habían tenido que sufrir contra los azotes del mal.

Tarrou muere de la peste cuando la epidemia ya

---

(28) Op. cit., p. 1453.

casi ha desaparecido, muere uno de los últimos y a pesar de los esfuerzos por sanarlo. Su muerte es ejemplar y, como él dice, tiene un final digno. Sería muy pretencioso afirmar que solamente un creyente puede admitir la muerte con semejante calma, pero ciertamente nos parece que en la actitud de Tarrou hay mucho de eso que se ha dado en llamar resignación cristiana. Y es que el esfuerzo por la santidad, aún empeñándose en la increencia, no puede por menos que acercar a Dios, aunque sea inconscientemente. Tarrou nos recuerda al personaje de San Manuel Bueno, mártir, de Unamuno, que encarna a un increyente que, sin embargo, es tan bondadoso y ejemplar que todos le toman por santo. Los personajes no son idénticos, pero hay un evidente paralelismo entre ellos. Y pensamos que su actitud es más positiva a los ojos de Dios que la de los que son creyentes pero no viven su fe aplicándola a su conducta.

Como otro ejemplo de santo sin Dios, aunque menos representativo, podemos considerar a D'Arrast, el protagonista de "La pierre qui pousse" en L'exil et le royaume. Este ingeniero decide ponerse del lado de los miserables, llegando a realizar un acto de superstición, ayudando a llevar una pesada piedra en una procesión. No tiene ninguna fe, pero desafía el ridículo y la incompreensión como primer gesto que le hace abandonar el campo de los colaboradores del mal para unirse a los necesitados. Estos le comprenden y le acogen en medio de ellos.

La santidad sin Dios se nos presenta pues como la muestra más elevada de la aspiración de Camus por un

comportamiento lo más digno y lo más justo posible, trasluciéndose aquí su sentido de lo sagrado. No hay que pensar que Camus nos incita a tomar este camino, pues en realidad este tipo de comportamiento tiene algunos aspectos negativos. Se puede observar, además, que los santos sin Dios no son personajes abundantes en la obra de Camus. Lo que le podría achacar a este peculiar tipo de santidad es su aspecto de resignación, aunque desde luego está muy lejos del fatalismo, que Camus condena. El camino más adecuado para nuestro autor no es el del santo, sino el del rebelde. A pesar de la comprensión mutua, hay una diferencia entre Tarrou y Rieux. Este sólo pretende ser un hombre y cumplir honradamente con su papel. Esto, aunque parezca sencillo, supone unas responsabilidades enormes. Y, así, tenemos que Tarrou perece, víctima de la epidemia, mientras que Rieux consigue sobrevivir. Pero Camus apunta un comportamiento legítimo y valeroso, de óptimos resultados para el prójimo, difícil de conseguir pero de una elevación casi imposible de igualar. No se puede esperar más de un autor no creyente.

### 3/ El juicio-penitencia.

El tema que se trata en este apartado es de difícil clasificación y puede plantear inconvenientes para

su estudio desde un determinado punto de vista. Si lo hemos incluido en el ángulo moral es porque, aunque no exclusivamente, puede presentarse como una alternativa de comportamiento moral en cuanto búsqueda de superación de una realidad social doble y engañosa. Las limitaciones de esta interpretación ya serán señaladas después de un estudio del tema. .

Para examinar este elemento sólo disponemos de una obra, La Chute, pero que es extremadamente compleja y rica en significados. Es notable observar cómo este breve libro ha desconcertado a los críticos y ha dado lugar a los estudios más profundos sobre la obra camusiana. El argumento es ya suficientemente conocido para exponerlo de nuevo por entero. Recordemos que se trata de un monólogo en que un abogado parisino cuenta a un desconocido cómo ha ido a parar a un bar mal famoso de Amsterdam. Quizá el título del libro se refiera a la caída desde el éxito social hasta la más baja degradación, aunque nos inclinamos a pensar que en realidad se refiere a la caída del pedestal en que el mismo hombre se coloca por su soberbia.

El hecho es que, ya desde las primeras páginas, el misterioso Jean-Baptiste Clamence anuncia que tiene una profesión tan insólita que nadie ha oído nada parecido: "Mi profesión es doble, esto es todo, como la criatura. Ya se lo he dicho, soy juez-penitente" (29). La curiosidad del lector ante semejante originalidad no se queda-

---

(29) La Chute. Théâtre..., p. 1480.

rá satisfecha de momento, puesto que Clamence no dará una explicación de lo que significa ser juez-penitente. Al contrario, seguirá con la narración cronológicamente ordenada de su vida y de sus experiencias en la medida en que contribuyeron a conducirlo a su actual condición.

En efecto, desde un determinado momento en que Clamence oyó una risa detrás de él y que no hizo nada por impedir un suicidio, todo en su vida apareció encaminado a buscar una solución a una situación insoportable. Hasta el momento de inicio de la caída, la vida de Clamence <sup>no</sup> era más que una cadena ininterrumpida de éxitos, tanto profesionales como sociales, amorosos, deportivos, etc. Esta vida tan completa se veía además redondeada por la propia estima, el reconocimiento de su valía, la satisfacción de sentirse superior a los demás. Se daban pues todas las condiciones para la consecución de la felicidad en este mundo, máximo a lo que podía aspirar Clamence al carecer por completo de religión. Y ciertamente Clamence era todo lo feliz que se puede ser hasta el momento en que oyó una risa a orillas del Sena. Era una risa normal, sin nada de particular, pero que parecía poner las cosas en su lugar. Desde aquel día, todo pareció estropearse algo en Clamence. Perdió parte de su aplomo, se sintió intranquilo por momentos e incluso tuvo problemas de salud.

La risa en cuestión tuvo en Clamence el efecto de hacerle reflexionar a la vez que percibía con mayor

claridad el mundo a su alrededor. En vez de sentirse perfecto y poderoso, cada vez era más sensible a las disonancias, al desorden que le llenaba, se sentía más vulnerable y sujeto a la acusación pública. En suma, el malestar de Clamence se podría resumir en que se daba cuenta que en él había algo que se podría juzgar, a la vez que descubría en el prójimo una irresistible vocación por el juicio. Al romperse la barrera de autosuficiencia que actuaba como una venda ante los ojos, Clamence pudo comprobar que tenía numerosos enemigos, cuando hasta entonces había creído en un acuerdo general en torno a su persona.

Con esta dolorosa comprobación, Clamence perdía el sentimiento de su propia inocencia, situación insoponible que parece no tener otra solución que la maldad, apresurándose las personas a juzgar para no ser juzgadas ellas mismas. Se podría optar por ser paciente y conformarse con la nueva situación, pero esto es casi imposible de conseguir. Así, Clamence se ve impulsado a buscar una vía de salida. "A partir de la tarde en la que fui llamado, pues realmente fui llamado, tuve que responder o al menos buscar la respuesta" (30). Tenemos pues ya un elemento importante, que es la toma de conciencia de la realidad y la necesidad imperiosa de salir de una situación que, si bien ha sido aceptable e incluso francamente positiva hasta entonces, se revela como imposible de

---

(30) Op. cit. p. 1518.

llevar, La respuesta que Clamence va a buscar es lo que nos interesa en tanto que comportamiento, ya que, como puede verse, surge de la comprobación del absurdo, de la existencia del mal, se hace prescindiendo de Dios y teniendo como meta explícita la consecución de la felicidad. Los presupuestos metafísicos camusianos se cumplen una vez más, pero la solución como comportamiento va a revestir unas características peculiares.

La pregunta está en lo que puede hacer el individuo, cuando ha percibido el abismo que le separa del amigo, de la amada, del mundo entero y de sí mismo. Una solución podría ser la que hemos visto en el apartado anterior, la solución de Tarrou, la del santo sin Dios que consiste en un inestable y continuo equilibrio entre la actitud del verdugo y la de la víctima. El estado de amistad, que es también un estado permanente de armonía interna, no ha sido descrito de una manera precisa. Quizá escape a toda descripción, como un estado de inspiración moral que sería análogo al estado de inspiración del poeta. Pero esta no es la solución que Camus ha escogido en La Chute, sino aquella que consiste en una verdadera huida ante el estado de amistad, a beneficio de la alternancia del orgullo y del miedo.

Hemos visto pues como la risa oída a orillas del Sena ha sido la primera grieta que fue seguida por la ruptura definitiva de las bases de la autosuficiencia y la felicidad de Clamence. Lo otro aparece en el corazón de

su conciencia y le impone, con su presencia, la obligación de cederle el sitio en lugar de su yo. El que antes era juez desciende a la posición del que es juzgado. Después del estado de verdugo se pasa al de víctima. Pero el estado de víctima tampoco es definitivo, porque el yo siempre encuentra la ocasión de resurgir y de destronar de nuevo a lo otro. Clamence no escoge el camino de la amistad, que podría haberle devuelto la paz. Primero cae en la autoacusación, que es una caída frente al prójimo y al mundo. Pero su yo va a levantarse de nuevo para dominar otra vez lo otro, aunque de una manera totalmente diferente.

El nuevo estado de su conciencia hace que Clamence se plantee preguntas de difícil solución y que conciba temores de nueva índole. Así, en primer lugar, siente confusamente que "no se podía morir sin haber confesado todas sus mentiras. No a Dios, ni a uno de sus representantes, yo estaba por encima de todo eso, ya lo puede suponer. No, se trataba de confesarlas a los hombres, a un amigo, o a una mujer amada, por ejemplo" (31). Aquí la alusión al dogma católico de la confesión de los pecados no está ni siquiera velada. Ciertamente se plantea un tipo de confesión totalmente laica, por completo desligada de toda significación religiosa. Pero, sin embargo, la relación entre ambas confesiones es innegable. Sin duda, un católico por medio de la confesión busca la

---

(31) Op. cit. p. 1521.



salvación de su alma a través del arrepentimiento de sus pecados, reconociéndolos ante un representante de Dios. En la confesión que entrevisté Clamence, no puede haber nada de ésto. Sin embargo, sobre la confesión religiosa, los tratadistas aseguran que el hecho de confesar los pecados supone una liberación para el que lo lleva a cabo, un alivio inmediato que proporciona tranquilidad de espíritu. En esto sí que se entronca con la solución que busca nuestro héroe, pues él se pregunta si con la confesión de sus faltas, sus debilidades y sus maldades no logrará la paz interior que anda buscando.

Pero esta vía de escape queda pronto descartada. En un principio a Clamence le produce vértigo pensar que, a causa de la muerte, nadie llegue a conocer la verdad que uno solo conoce. Pero el hecho de ser el único en poseer una verdad pasó a ser para él una fuente de placer y satisfacción. Así, concretamente experimenta una sensación inigualable por poseer en la habitación de su hotel, guardado en un armario, un cuadro de incalculable valor artístico buscado por la policía de tres países.

Esto nos recuerda que el cuadro al que se refiere Camus es una porción del retablo llamado del Cordero Místico, pintado por Jan van Eyck y colocado en la iglesia de San Bavón de Gante. Este pedazo del retablo fué efectivamente robado en 1934 y desde entonces se desconoce su paradero. Camus imagina que el ladrón se lo cambia por una botella al dueño del Mexico City, el bar donde Clamence se gana la vida como consejero jurídico de gentes de

mal vivir; este último consigue que le deje el cuadro en depósito para evitar su descubrimiento por la policía. Lo que es insólito es que este es un caso único en que Camus emplea semejante recurso novelístico, tomando un hecho real y dándole una interpretación particular. Y es asombroso que los críticos y estudiosos no hayan notado o insistido sobre este punto tan poco usual en nuestro autor. Creemos que en su mayoría no se han dado cuenta de que se trataba de un hecho real, identificándolo con todas las demás ficciones de la narración. El episodio del cuadro en el armario está lleno de significado, pero su tratamiento nos alejaría del hilo de nuestra explicación, centrada en otros aspectos.

Pues bien, todo este cúmulo de circunstancias lleva a Clamence a una situación límite y hace que no pueda mantenerse en su hipócrita postura. "Llegó un día en el que no pude aguantar más. Mi primera reacción fué desordenada. Puesto que era mentiroso, iba a manifestarlo y arrojar mi duplicidad a la cara de todos estos imbéciles antes mismo de que lo descubriesen. Provocado por la verdad, respondería al desafío. Para prevenir la risa, imaginé entonces convertirme yo mismo en el hazmerreír general" (32). Esto era una forma de evitar el juicio, poniendo los jueces de su lado o poniéndose uno mismo del suyo. Pero aún faltaba por saber la forma concreta de conseguirlo.

---

(32) Op. cit., p. 1522.

El primer camino que intenta Clamence carece por completo de elevación y de originalidad: se entrega a una vida desordenada y escandalosa, bebiendo, trasnochando y frecuentando las peores compañías. Esta vida tenía la ventaja de ser liberadora por no engendrar ninguna obligación. Consiste en una jungla sin futuro ni pasado, pero sobre todo sin promesas y sin sanción inmediata. Clamence tuvo que dejar esta vida no por consideraciones morales, sino simplemente a causa de dolencias hepáticas y de la fatiga. Sacó en claro una existencia brumosa en la que la risa se apagaba hasta hacerse imperceptible. A cambio de una pérdida de su prestigio como abogado había conseguido curarse de su mal. Pero un día volvió a oír el grito de la suicida y comprendió que su caso no tenía remedio. Había que reconocer su propia culpabilidad y vivir en el malconfort.

El malconfort era una tortura medieval que consistía en una celda de tales dimensiones que no se podía estar de pie ni tumbado. Clamence la compara a la vida, en la que uno siempre está expuesto al juicio de los demás sin poder remediarlo. El mundo es un infierno en sí mismo, y no hay necesidad de esperar el más allá para encontrar la expiación de nuestra culpabilidad. Esta se hace a diario, en todo lugar; y los hombres se bastan a sí mismos para hacer del mundo un lugar de castigo continuo. Dios no necesita esforzarse para crear la culpabilidad ni para castigar a los hombres. Parece que Clamence

estaría de acuerdo con Sartre en que el infierno son los otros.

Así pues, esta situación de malconfort consiste en que todos juzgan, todos condenan y nadie absuelve. Cristo renunció a juzgar, como en el caso de la mujer adúltera, pero su ejemplo sólo fue seguido por unos pocos, mientras que la mayoría decidió suprimir la generosidad para practicar la caridad. Desde Cristo, pues, ya no se ha vuelto a absolver a nadie. Hay un delirio general de persecución, y todos nos vemos obligados a participar en ello. "Sobre la inocencia muerta, los jueces abundan, los jueces de todas las razas, los de Cristo y los del Anticristo, que además son los mismos reconciliados en el malconfort" (33). Desde entonces, puesto que todos somos jueces, todos somos culpables a nuestra manera. Esta situación sería sin remedio a no ser por la solución descubierta por Clamence y que no revelará hasta el final.

Clamence aparece pues como un nuevo profeta, una voz que clama (y de ahí su nombre adoptivo) en el desierto, acusando a los hombres sin ley que no pueden soportar ningún juicio. Como recordamos, la actitud de Clamence es la del juez-penitente, y hasta ahora sólo se ha hablado de uno de los términos de esta palabra compuesta, concretamente del juicio. Y es que, precisamente, la cla-

---

(33) Op. cit., p. 1535.

ve de la cuestión está en resolver esta situación de juicio universal y continuo que nos echa a la cara nuestra culpabilidad y nos obliga a vivir en el malconfort. La situación parece sin remedio puesto que todos somos a la vez jueces y acusados y contribuimos continuamente a perpetuar este estado de cosas. Los hombres no pueden soportar el juicio. El que se adhiere a una ley no teme el juicio que le sitúa en un orden en el que cree. Pero el mayor de los tormentos consiste en ser juzgados sin ley, y sin embargo nos encontramos en este estado de cosas.

Pero esta misma situación arriba descrita implica un error de planteamiento que va a servir de base a la vía de solución encontrada por Clamence. En efecto, el hecho de erigirse en juez supone su propia inocencia, pues sino el juicio carece de valor en cuanto supone una integridad o al menos neutralidad por parte del juez. Esta parece imposible puesto que todos somos culpables, la culpabilidad se extiende a toda la humanidad y entonces nadie puede encontrarse capacitado para ser juez de nadie. Este planteamiento nos recuerda las palabras del stárets Zósima a Alioscha Karámasov: "Recuerda especialmente que no puedes ser juez de los demás. Porque no puede haber en la Tierra juez para el delincuente hasta que ese mismo juez no comprenda que él es también un delincuente como el que tiene delante y que pudiera ser que fuese más culpable de ese crimen que todos. Cuando hubiere compren-

dido eso, entonces podrá hacer de juez. Por absurdo que parezca ésta es la verdad. Porque si fuese yo justo, puede que no tuviese ahora ningún criminal ante mí. Si puedes tomar sobre tí el crimen del reo que tienes delante y que has de juzgar con tu corazón, carga con él en seguida y sufre por él tú mismo y a él déjale ir sin un reproche" (34). En este párrafo está contenida gran parte de la explicación de La Chute, y no hay que pensar que se trata de una coincidencia. Camus no ocultaba su admiración por el escritor ruso, y es evidente que, en este caso concreto al menos, nuestro autor ha tenido presentes textos como el anteriormente citado.

Después de tan largo preámbulo sobre su propia experiencia y sobre la naturaleza del juicio, Clamence se va a decidir a explicar en qué consiste su misteriosa profesión de juez-penitente. En realidad, todo su discurso hasta el momento va a estar orientado por la idea de hacer callar las risas, de evitar personalmente el juicio, aunque no hubiese en apariencia ninguna salida. El punto de partida consistirá en extender a todos la condena, sin discriminación, sin excusas para nadie. Se niega la buena intención, el error estimable, el paso en falso, la circunstancia atenuante. Clamence se hace partidario de toda teoría que niega la inocencia al hombre y de toda práctica que lo trata como culpable.

---

(34) DOSTOYEVSKI, F.M. Los hermanos Karamásovi, II, VI, III, h). Madrid, Aguilar, 1961.

Clamence rechaza la libertad porque al final siempre hay una sentencia, y entonces la libertad se hace demasiado pesada de llevar. También se ha visto que Dios no es necesario, y además es el caso que ya no está de moda, aunque de hecho se inventan ciertos sustitutos para cubrir la necesidad humana de tener a quien rendir culto. Clamence debe pues buscar una manera de extender el juicio a todo el mundo para así hacérselo más ligero a él mismo. Era demasiado peligroso predicar desde una posición elevada y condenar a la humanidad, porque entonces su propio juicio podía volverse contra él. En cambio escogió un bar de marineros en un puerto internacional, sitio frecuentado por toda clase de gentes, para allí actuar de juez penitente. En cierto modo se espera un estado de servidumbre total, en el que todo el mundo estaría sometido, llegando así a un estado opuesto al del juicio universal humano.

Habiendo pues comprobado la ineficacia de la vida disoluta para resolver su problema, Clamence va a imaginar otro sistema mucho más sutil, de naturaleza psicológica para salir del malconfort en que vive. Se trata de darle un giro copernicano al razonamiento: "Puesto que no se podía condenar a los demás sin juzgarse al instante, había que abrumarse uno mismo para tener derecho a juzgar a los demás. Puesto que todo juez acaba un día de penitente, había que tomar el camino en sentido inverso y hacer profesión de penitente para poder terminar como

juez" (35). Así se explica que Clamence haya vendido su bufete de abogado en París para venir a ejercer en un bar de Amsterdam la curiosa profesión de juez-penitente. En realidad, para poder subsistir, da consejos jurídicos a los clientes del bar pero, en cuanto puede, se dedica a predicar, tal como lo ha venido haciendo con su silencioso interlocutor.

Tal profesión consiste pues en primer lugar en acusarse públicamente sin omitir nada. Ahora bien, esta confesión se adapta en su exposición al carácter del interlocutor, de tal manera que éste <sup>se</sup> sienta reflejado en las palabras de Clamence. Cuando éste ha acabado de acusarse sin dejar un resquicio, es cuando está en condiciones de juzgar a los demás. Pero, sobre todo, incita a los demás a juzgarse a su vez, convirtiéndose igualmente en jueces-penitentes. Así, con una hábil inversión, por medio de la autoacusación empieza rebajándose él mismo; pero seguidamente sus interlocutores, cuya mala conciencia ha sido despertada, experimentan el malconfort, se ven obligados a confesarse. Así, a su vez, se rebajan y es Clamence el que automáticamente pasa del estado de penitente al de juez. Las faltas ajenas le liberan y le sitúan momentáneamente en una situación de superioridad. Sólo momentáneamente, pero no se puede conseguir más.

Así, después de haber sido una causa de angustia y de malconfort, la duplicidad de Clamence se transforma

---

(35) La Chute. Théâtre..., p. 1546.



en fuente de seguridad y de confort. Sin embargo, nos parece que quiere autoconvencerse de la solidez de su bienestar. La seguridad de la que habla sólo se extiende a sus relaciones exteriores con los demás. Desde el punto de vista de su conciencia profunda, el confort del que habla es inestable, ya que a menudo vuelve a oír la risa que le hace dudar. Su solución no es la ideal, tal como reconoce él mismo, pero es que no hay otra solución, cuando se está arrojado al dilema de una vida como la suya. Clamence en realidad no domina el juego que lleva incesantemente, sino que es el juguete de un drama que puede más que él. Hay como una añoranza de una salida que no ha podido alcanzar, que quizá sería el estado de la amistad.

Uno de los muchos puntos que quedan oscuros en esta enigmática obra es si Clamence llega a poseer una felicidad verdadera. Este punto ya ha sido tratado en el capítulo correspondiente y llegamos a la conclusión de que las manifestaciones de felicidad de este personaje son demasiado enérgicas para parecer verosímiles. Sin embargo, gracias a su originalísimo sistema, Clamence parece haber conseguido un género de superioridad y una sensación envidiable. "Qué embriaguez sentirse Dios padre y distribuir certificados definitivos de mala vida y costumbres" (36). Pero los acentos casi histéricos con que Cla-

---

(36) Op. cit., p. 1549.

mence proclama su felicidad nos hacen dudar de que esta sea auténtica o al menos total.

El confuso final de La Chute, lleno de giros y vueltas atrás que llegan a desconcertar, nos da la impresión al menos de un medio fracaso o de un límite que no es el máximo deseable pero que no se puede traspasar. El proceso del juicio-penitencia parece penetrar en un círculo sin fin, en un eterno retorno. Cuanto más tememos convertirnos en penitentes, más queremos ser jueces, más nos arriesgamos a ser penitentes, mientras que cuanto más aceptamos ser penitentes, más accedemos al privilegio de ser jueces. Se salva pues la situación de malconfort, una situación insoportable, pero la única solución es esta especie de círculo infernal del que ya no se puede salir. Esto no puede dejar de recordarnos el suplicio de Sísifo, en el que el momento de subir la roca correspondería a la penitencia, y el momento de descender desahogadamente y con las manos libres desde las alturas equivaldría al juicio.

El comportamiento de Clamence puede parecer positivo en el sentido de que ha abandonado por completo la hipocresía y que en cierto modo lleva una vida ejemplar en cuanto ha dejado los malos hábitos. Pero su conducta, tal como se ha venido transparentando a lo largo de su exposición, no puede ser considerada como moral porque lo único que persigue Clamence es escapar del malconfort

y encontrar su propia seguridad. La conciencia de su propia duplicidad no da lugar a un auténtico arrepentimiento por las faltas cometidas, sino sencillamente a una situación inconfortable. Los elementos de innegable procedencia cristiana como la voz de la conciencia, simbolizada por la risa, y la confesión se transforman en una especie de terapéutica contra el malconfort, una higiene contra la mentira. La inquietud cristiana no es negada, sino que recibe una orientación totalmente distinta, al no proponerse los valores que precisamente la hacen fecunda. El resultado es una actitud confusa en la que Clamence ejerce una alternancia de juicio y penitencia, evitando así la injusticia de uno y el dolor de la otra. Pero una situación entre dos extremos es forzosamente inestable y desequilibrada. La solución de Clamence no puede convencer realmente a nadie, contrariamente a lo que podría suceder con la del santo sin Dios o la del rebelde. Quizá la condena de Camus se halle implícita en esta especie de callejón sin salida, pero el misterioso personaje de Clamence siempre desconcertará por su ambigüedad.

### III. EL COMPORTAMIENTO HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA SOCIAL

Siguiendo con las concreciones del comportamiento humano en la obra camusiana, pasamos a estudiarlas desde lo que llamamos la perspectiva social, es decir del hombre en cuanto inserto en una sociedad. No cabe duda de que una conducta no puede ser meramente social en el sentido de que se pueda prescindir del individuo para explicarla. Pero una conducta puede explicarse mejor o incluso únicamente dada su relación con el resto de los individuos. Es un comportamiento que viene determinado por el hecho de que el individuo se halla inserto en una sociedad, cargada de usos, costumbres, tradiciones, creencias y prohibiciones que influyen necesariamente en la estructura y desarrollo de este comportamiento.

La separación entre ambas perspectivas es difícil de delimitar y, como ya hemos indicado, podría parecer innecesaria. Se hace principalmente por un criterio de claridad y de ordenación, aunque pensamos que tal ordenación no es del todo superflua. La base principal de esta división está en la dirección hacia la que mira cada aspecto concreto de un determinado comportamiento, bien hacia la interioridad del yo, bien hacia la apertura de los otros. Esto sin olvidar que todo comportamiento se encarna necesariamente en los individuos uno a uno, y que el individuo no es un ente aislado, sino que se encuentra inevitablemente enmarcado en la sociedad en que vive.

Partiendo de estas premisas y considerando los fundamentos metafísicos ya estudiados, se procede a examinar otros aspectos de la obra camusiana que pueden aportar nuevas aclaraciones o completar la visión que vamos formando a través de este trabajo. Hay que tener presente que no se trata de proyectos normativos necesariamente, que Camus proponga al hombre para superar el estado de su condición. También se examinan elementos que, por su importancia en la vida social, difícilmente podrían dejarse de lado. Así, cuando hablamos de la religión y la política puede parecer un poco fuera de lugar, dado que Camus no era ni creyente ni militante. Sin embargo, contrariamente a lo que generalmente se cree, tanto una como la otra estaban presentes en el pensamiento de nuestro autor. Lo que ocurre es que las reflexiones principales sobre estos temas no se hallan en sus obras más populares, y por ello no tienen la misma resonancia que otros temas.

En cualquier caso, no se trata de hacer un tratado o un estudio exhaustivo sobre la crítica a la religión o el pensamiento político camusianos. Aunque, sobre todo este último, merecerían una atención mayor a la que han recibido hasta el momento. Nuestro estudio procura centrarse en los aspectos más fundamentales, que supongan una aportación en el ámbito que tratamos, y de ahí su limitación voluntaria. No tratar estos temas equivaldría a dejar este trabajo incompleto, mientras que dedicarles una gran extensión supondría sobrecargarlo.

En cuanto al tratamiento de la solidaridad y de la justicia, creemos que tienen una importancia sobradamente reconocida como para tener que justificar su inserción en este capítulo. Representan dos aspiraciones máximas del pensamiento camusiano, atenazado entre la negación de un más allá, un mundo absurdo y una humanidad culpable. Sin embargo, se trata igualmente de temas que han suscitado poco interés por parte de los estudiosos. La sugestión del absurdo, la profundidad del problema del mal, la ambigüedad de La Chute y la actualidad de la rebeldía han acaparado prácticamente la atención de los estudiosos de Camus. Y, a pesar de ello, creemos que en ellos ha de buscarse gran parte del mensaje que podría aportar Camus, encontrándose ideas de gran actualidad y que bien podrían servirnos de orientación en un mundo que, al cabo de más de veinte años, no deja de desorientar a los que se preguntan por él con lucidez y sin puntos de partida preconcebidos.

#### A) LA SOLIDARIDAD

Con este término se puede entender primeramente un sentimiento por el cual nos acercamos a una o varias personas, compartiendo sus ideales, comprendiendo su actuación y sintiéndonos iguales o afines a ellas. Pero, además del sentimiento, puede significar la actitud por la cual nos ponemos del lado de este grupo, con una actuación determinada, aunque puede ser de muy diversa índole. Es evidente que esta actitud va acompañada necesariamente del sentimiento de solidaridad, pues sin haber intencionalidad sólo podría hablarse de coincidencia de actitudes o meramente de convergencia. Tiene que existir el lazo de unión de la comprensión y el deseo explícito de hacer efectivo este sentimiento. En Camus nos encontraremos este doble sentido, sin que haya una intención clara de diferenciarlos. En cierto modo se entiende que la solidaridad no puede quedarse en un sentimiento, mientras que es seguro que una actitud solidaria sólo puede ser intencionada.

Al hablar de la solidaridad en Camus, viene necesariamente a la memoria el final de la narración "Jonas ou l'artiste au travail", que ya citamos en el apartado dedicado a la soledad: "En la otra habitación, Rateau miraba la tela, completamente blanca, en el centro de la



cual Jonas había escrito solamente, en letras muy pequeñas, una palabra que se podía descifrar, pero que no se sabía si había que leer solitario o solidario" (1). Conocemos ya a este personaje, pintor famoso que paulatinamente va perdiendo su capacidad de trabajo a causa de su familia y de la gente que le rodea sin auténtica amistad. El hecho de que no se pueda leer qué palabra pone exactamente no se debe a la mala escritura. Jonas no ha querido escribir una de ellas solamente, aunque la gran semejanza ortográfica pueda hacer pensar que la confusión proviene de ahí solamente.

En realidad, Jonás ha estado atenazado gravemente por un problema del que al final no puede salir airoso. Este consiste en no saber elegir entre la soledad que siempre le ha inspirado y hecho de él un gran artista, o la compañía de su familia y todas las personas que le rodean. Su vocación le impulsa a ocuparse por entero de su arte, pero por otro lado su corazón insólitamente generoso se resiste a abandonar a todas las personas que gravitan alrededor de él. Por ello inventa la curiosa solución de construirse un andamio en su propia casa, afín de trabajar sin ser molestado por las continuas visitas y sin embargo sin separarse de aquellos a los que quiere. Pero al final es víctima de su empeño, a manera de nuevo asno de Buridán, desgarrado por el dilema que le atormenta. Pero esto se debe a que su planteamiento es erróneo, pues una situación no excluye la otra necesaria y total-

---

(1) L'exil et le royaume. Théâtre..., p. 1654.

mente. Jonas no sabe distinguir el plano de su trabajo, que exige tranquilidad y sosiego, y el de su vida privada, en la que se ve necesitado de afecto y compañía.

En cualquier caso, la solidaridad que se esboza en esta narración no nos parece auténtica, por cuanto se refiere más bien a una necesidad de autosatisfacción personal que a un sentimiento filantrópico. Ciertamente Jonas siente por su familia y sus amigos un cariño especial que le hace muy difícil llevar a cabo cualquier cosa que pueda afectarles, aunque no sea grave en absoluto y redunde en su propio bien. Pero el hecho de sentirse rodeado, querido y halagado le es tan necesario como el aire para respirar, y esto quizá disminuye el valor de su sentimiento solidario. Aunque pensamos que toda acción se hace próxima o remotamente para satisfacer sus propios impulsos y lograr su felicidad. Así, algunos pueden sentir un gran placer en hacer el bien, y disfrutar con ello tanto como el que hace el mal. Mirándolas así, el valor ético de las buenas acciones se vería disminuído. Pero esto es un problema de otro ámbito que no debe dilucidarse aquí.

Hay que advertir que la solidaridad, además de ser un tema grato a Camus, es un término que gusta de emplear, aunque no siempre en su sentido originario. Así, puede llegar a emplearlo para significar la inclusión de todos los hombres en un mismo estado de cosas: "Este derecho de vivir que coincide con la oportunidad de recu-

peración es el derecho natural de todo hombre, incluso el peor. El último de los criminales y el más íntegro de los jueces se encuentran lado a lado, por igual miserables y solidarios" (2). Al tratar de la pena de muerte, Camus toca un tema que ya hemos estudiado en La Chute, que es la imposibilidad de juzgar a los demás. Al no haber inocencia absoluta, no hay juez supremo. Así, todos hemos hecho algún mal en nuestra vida, aunque no cayese bajo las leyes. No hay pues hombres justos, sino solamente corazones más o menos pobres en justicia. El vivir nos permite, al menos, saberlo y añadir a la suma de nuestras acciones una porción del bien que compensará, en parte, el mal que hemos arrojado en el mundo. Esta falta de inocencia existente en la humanidad entera y su participación en el mal del mundo hace que todos los hombres tengan una carga común, y en este sentido dice aquí Camus que son solidarios. Quiere decir, evidentemente que son partícipes de una misma situación, cuyas características quedan definidas.

Se puede decir que no es éste el sentido genuino de la solidaridad y que quizá esté mal empleado. Sin embargo, la significación tampoco está forzada, y en cierto modo está justificada. Cuando se habla de solidaridad se quiere decir algo más que igualdad, puesto que ésta significa un estado que no necesariamente tiene por qué

---

(2) Réflexions sur la guillotine. Essais, p. 1055.

acercar a los hombres, mientras que aquella supone un lazo de unión, una condición común a todos. Entonces, este estado aparece como una base firme para poder hablar de la auténtica solidaridad. Si los hombres no tienen todos algo en común es difícil pensar en una solidaridad universal; pero si además lo que hay de común entre los hombres es una situación que los hace desgraciados y solitarios, la idea de la solidaridad se hace apremiante.

La situación del hombre, privado de Dios y ante un mundo absurdo, puede pues considerarse como un estado de solidaridad. Pero, además, la conciencia de esta situación es la que puede llevar al sentimiento de solidaridad y a la acción solidaria entre los hombres. No es la acción de los hombres la que crea el estado en que éstos se encuentran ante el mundo, sino que esta situación es la que proporciona condiciones favorables para ella. La toma de conciencia es necesariamente un hecho desagradable para el hombre, ya que la relación hombre-mundo, tal como hemos estudiado en el capítulo primero, es ante todo conflictiva, haciendo que el hombre se encuentre en una situación incómoda e inestable. Pero, a la vez, esta falta de quietud crea un ambiente favorable para el auténtico comportamiento humano, que aparece como una lucha contra su destino similar a la de Sísifo contra su roca. "Para el que se siente solidario del destino de este mundo, el choque de las civilizaciones tiene algo de angustioso. He hecho mía esta angustia al mismo tiempo que he

querido jugar en ella mi partida" (3).

Pero el sentido de la solidaridad en Camus se va a concretar en un sentido algo más preciso que un sentimiento mutuo entre los hombres y una acción tendente a un acercamiento general. Como acabamos de ver, el sentimiento de la solidaridad tiene su origen en la toma de conciencia de un mundo hostil, de un destino absurdo. El hombre aparece como arrojado en un infierno o como desgarrado entre dos tendencias opuestas. Así, el sentido de la solidaridad se acercará tanto más al significado del término griego *συμπάθεια*, es decir participación en el sufrimiento, y de ahí comunidad de sentimientos. Ciertamente la relación hombre-mundo debería ser igual para todos, pero en verdad no todos sufren de una misma condición. Si en un sentido metafísico el hombre está abocado a un destino único, en este mundo no se puede decir que todos estén en las mismas condiciones. Unos dominan, mientras que otros son dominados, unos son verdugos y otros son víctimas. La solidaridad se aplicaría a estos últimos, es decir que en caso de ocupar una posición intermedia o de poder elegir, siempre habrá que estar del lado de las víctimas. Esto no significa que haya que convertirse en víctima necesariamente, pues lo ideal es no ser ni uno ni otro, pero nuestra simpatía, nuestra comprensión, nuestras acciones, en una palabra, nuestra solidaridad, ha de estar volcada hacia los que están en el peor sitio.

---

(3) Le Mythe de Sisyphe. Essais, p. 165.

Tenemos ejemplos de esto en La Peste, que va a presentar una situación límite. Pero la solidaridad no necesita de situaciones extremas para manifestarse. Así tenemos la muestra que da Grand cuando todavía no se ha declarado la epidemia y ni siquiera se ha identificado un solo caso de peste. Su vecino Cottard intenta ahorrarse en su casa y él llega a tiempo de evitar que muera; después se encarga de avisar al doctor Rieux y acepta quedarse con él toda la noche para vigilarlo. Y todo esto lo hace a pesar de que apenas lo conoce y que anteriormente al hecho prácticamente no ha hablado nunca con él. Pero, según da a entender Grand, hay como una necesidad de ayudarse mutuamente, necesidad que viene justificada porque entre varios puede ser más llevadera la desgracia que nos envuelve a todos. Hay que señalar además que Grand es el ejemplo mismo de hombre fracasado y sin importancia, oscuro empleado del ayuntamiento con un mísero sueldo. Quizá su situación explique que pueda fácilmente sentirse cerca de los que sufren.

Pero otro ejemplo más característico es el del periodista Rambert. Como sabemos, éste se encuentra accidentalmente en Orán en el momento de la epidemia, y desde el momento en que se cierran las puertas de la ciudad, hace todo lo posible por escapar. Pero cuando tiene la huida al alcance de las manos, decide quedarse en la ciudad apestada y continuar colaborando en las labores sanitarias. Este cambio de actitud se debe a la toma de con-

ciencia de que no puede sustraerse a la desgracia común voluntariamente. "Siempre he pensado que era un extranjero en esta ciudad y que no tenía nada que hacer con ustedes. Pero ahora que he visto lo que he visto, sé que soy de aquí, lo quiera o no lo quiera. Esta historia nos concierne a todos" (4). Hasta este momento, Rambert sólo pensaba en reunirse con su amada porque pensaba que su felicidad era lo más importante, y tenía miedo de que si tardaba mucho en regresar, ella se cansaría de esperarle. Hay que notar sobre todo que Rambert no ha dejado de querer a la mujer con la que quiere reunirse ni tampoco ha dejado de pensar en la importancia de su propia felicidad. Además, el doctor Rieux nunca ha hecho nada para impedir su huida y reconoce siempre que Rambert tiene razón en preferir su felicidad frente a la desgracia común. Tanto Rambert como Rieux y Tarrou reconocen que nada en el mundo merece que se separe uno de lo que se ama, y sin embargo todos ellos se separan sin saber por qué. En realidad, el sentimiento de solidaridad es lo suficientemente fuerte en ellos como para impedir que sean felices en solitario. El sentimiento de la solidaridad aparece pues como extremadamente positivo en sus efectos, pero sin embargo en este caso, como se puede observar, es inconsciente y poco menos que inexplicable, y por ello cae fuera del tratamiento moral.

Como base igualmente a este concepto de la solidaridad se encuentra el análisis que hace Camus de

---

(4) La Peste. Théâtre..., p. 1389.

Los hermanos Karamazov en L'homme révolté. Así, Iván Karamazov hace un juicio de Dios en el sentido de que si el mal es necesario para la creación, entonces la creación es inaceptable. Iván ya no se remitirá a este Dios misterioso, sino a un principio más alto que es la justicia. La rebeldía de Iván llega hasta el extremo de que incluso si Dios existiese, incluso si el misterio encubriese una verdad, incluso si el stárets Zósima tuviese razón, no aceptaría que esta verdad fuese pagada con el mal, con el sufrimiento y la muerte de los inocentes. Iván no dice que no haya libertad, sino que si hay una verdad tiene que ser inaceptable porque es injusta.

Así pues, Iván Karamazov encarna el rechazo de la salvación en solitario. Se solidariza con los condenados y rechaza el cielo. Si creyese, en efecto, podría salvarse, pero otros serían condenados y el sufrimiento continuaría. La actitud de Iván es similar a la de Rambert, pero es evidentemente más radical y de un alcance mucho mayor por cuanto es metafísico e implica una rebeldía contra Dios. Pero lo que hay que retener ante todo en este caso es el extremo sentimiento de solidaridad, que llega hasta el punto de la propia condena eterna. Iván no deja de creer que exista una vida inmortal, y ello hace mucho más valiosa su determinación. Iván Karamazov se hará solidario de los que sufren, hasta las últimas consecuencias.

La solidaridad se manifiesta sobre todo con las víctimas, o al menos con su mayor intensidad. Así lo expresa directamente el propio Camus, dirigiéndose a Gabriel



Marcel: "El mundo en el que vivo me repugna, pero me siento solidario de los hombres que sufren en él" (5). Camus quiere reivindicar para él el derecho que parece negarle Marcel de expresarse en favor de los oprimidos, ya sean de dictaduras fascistas como de totalitarismos comunistas. La lucidez política de Camus y su deseo expreso de ponerse del lado de las víctimas dan lugar a que sea capaz de fustigar tanto los estados totalitarios de derechas como los de izquierdas lo cual dió lugar a las críticas de autores cristianos como Marcel y a las de autores marxistas como Sartre. La solidaridad que propone Camus sale así limpia de sospechas, pues no es así el sentimiento comunitario de una clase social, un partido político o una raza. Pretende extenderse a todos los hombres que sufren, sin ninguna distinción particular y sin otro punto en común que su estado de opresión.

En cierto modo se podría pensar que la solidaridad en sentido camusiano debería extenderse a todos los hombres por igual, ya que todos se encuentran enfrentados a un mismo mundo absurdo, en el que domina el mal, sin más salida a sus vidas que el escándalo de la muerte. Tal como decía Clamence, todos somos jueces pero todos acabamos un día de penitentes. No hay nadie que escape en mayor o menor medida y tarde o temprano al dolor. Según ello, la solidaridad es forzosamente universal, ya que todos los hombres son en un momento u otro víctimas de un destino implacable y cruel.

---

(5) Actuelles I. Essais, p. 395.

Pero una porción de los hombres escoge colaborar con el mal del mundo y aumentarlo a costa de sus semejantes. Estos indudablemente no son solidarios de la humanidad, sino que pecan contra el sentimiento de la solidaridad que debería ser universal. A su vez, estos hombres no pueden despertar en los demás tal sentimiento, y por ello se centrará exclusivamente en los oprimidos. Si alguno de los que se deciden voluntariamente a ser verdugos pasase a convertirse en víctima, el sentimiento de la solidaridad habría de ser más fuerte que el deseo de venganza.

Tal como se ha podido observar en el caso de Iván Karamazov, la solidaridad puede ir estrechamente ligada con la rebeldía. Ya sabemos que el análisis que hace Camus de la famosa novela rusa no es totalmente distante, ya que, como hemos dicho, le debe bastante a Dostoyevsky, y sobre todo a la novela mencionada. Todavía no hemos estudiado a fondo el interesantísimo tema de la rebeldía, pero aquí podemos ya presentar la relación que existe entre ésta y la solidaridad. Este sentimiento se presenta como una base o punto de partida para una acción decidida contra la injusticia y el mal. Su forma de proceder es hacer tomar conciencia a los hombres de su situación intolerable y de su condición común, por la cual pueden hacer algo todos juntos contra esta situación. Este es el sentido de las Lettres à un ami allemand,

que Camus escribió durante la ocupación para levantar los ánimos de sus compatriotas y empujarlos a la lucha: "Y yo, negándome a admitir esta desesperación y este mundo torturado, quería solamente que los hombres volvieresen a encontrar su solidaridad para enfrentarse contra su destino intolerable" (6). Los nazis representan claramente el papel de opresores, mientras que los franceses son los oprimidos. Así, ellos no sólo admiten la injusticia de la condición humana, sino que además la aumentan. Pero el hombre debe afirmar la justicia para luchar contra la injusticia eterna, esforzándose en crear la felicidad para protestar contra el universo de la desgracia.

Adelantándonos en algo al capítulo siguiente, diremos sobre la rebeldía que el hombre, para ser, debe rebelarse, pero su rebeldía debe respetar el límite que descubre en ésta y en la cual los hombres, al reunirse, comienzan a ser. No todo movimiento de protesta o sublevación, tanto social como político o metafísico, es una legítima rebeldía. Hay que señalar, por ejemplo, que Camus delimita perfectamente lo que es la rebeldía y lo que es la revolución. Así, a lo largo de su historia, tal como se ve en sus obras o en sus actos, el pensamiento rebelde es a veces fiel a su nobleza originaria, pero a veces, por fatiga o por locura, la olvida degenerando en tiranía o servidumbre.

---

(6) Lettres à un ami allemand. Essais, p. 240.

El espíritu de rebeldía representa un progreso frente a una reflexión penetrada por el absurdo y la aparente esterilidad del mundo. En la experiencia absurda, el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebeldía, tiene conciencia de ser colectivo, de ser una situación de todos. El primer paso adelante de una mente que capta la extrañeza del mundo consiste en reconocer que comparte esta extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre de esta distancia respecto a sí mismo y al mundo. El mal que experimenta un solo hombre se transforma en peste colectiva. En nuestra lucha cotidiana, la rebeldía hace el papel de primera evidencia, pero de una evidencia que saca a los individuos de su soledad.

El dilema de Jonas queda perfectamente resuelto con la rebeldía, que aparece como un movimiento antiindividual, colectivo, es decir, de solidaridad. No es sólo, como apuntábamos más arriba, el punto de partida de un movimiento contra la situación que nos es dada, sino que la relación es recíproca. La solidaridad se halla fundada en la rebeldía, mientras que ésta se justifica en aquella. No olvidemos que lo que entiende Camus por rebeldía no es cualquier actitud o toma de posición que no sea acomodaticia. "La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebeldía y éste, a su vez, sólo encuentra su justificación en esta complicidad. Tendremos pues derecho a decir que toda rebeldía que se autoriza a negar

o a destruir esta solidaridad pierde al instante el nombre de rebeldía y coincide en realidad con un consentimiento asesino. Igualmente esta solidaridad, fuera de lo sagrado, sólo toma vida al nivel de la rebeldía" (7). La asociación de la solidaridad con la rebeldía hace que este concepto se enriquezca en Camus. Sin embargo, en todo momento se le concede un papel preponderante y aparece como uno de los determinantes y a la vez como una consecuencia del comportamiento del hombre en el plano social.

---

(7) L'homme révolté. Essais, p. 431.

## B) EL CRISTIANISMO

El cristianismo es considerado como una de las variadas religiones que profesan los hombres en la tierra, aunque se ha dicho que el cristianismo es algo más que una religión. En tal caso, prescindiendo de un juicio valorativo sobre sus dogmas y su significación, es innegable su importancia dentro de una sociedad determinada, ya que ejerce una influencia de proporciones difíciles de medir sobre las costumbres, las ideas, las leyes, el arte, etc. Así pues, el cristianismo ocupa un lugar que no se puede pasar por alto dentro de la civilización occidental. Para los intelectuales, particularmente pensadores, es cuestión obligada definirse sobre este punto. Es así que, cuando se quiere definir brevemente a un hombre de letras, se suele hacer en relación a su creencia o no en la Iglesia. En cualquier caso, parece imposible que se pueda mantener una posición ideológica que no esté o bien a favor o bien en contra del cristianismo.

En cuanto a Camus, ya discutimos sobre la presencia o ausencia de Dios en su obra, definiéndolo como un increyente más que como un ateo. Partiendo de esta base, no queda sin embargo todo dicho sobre la postura del escritor argelino respecto al cristianismo. Sabemos que no comparte la fe de los cristianos, pero, como acabamos de decir, esta religión cumple un importante papel en la sociedad, y es sobre este punto sobre el que nos vamos a

centrar. La creencia en la Revelación y la mera presencia de este fenómeno en la conciencia colectiva influye innegablemente en el comportamiento humano. Camus se encuentra con esta realidad y no puede por menos que tenerla en cuenta, y así encontramos en él una cierta toma de posición que vamos a tratar de analizar.

En primer lugar, hay que recordar que Camus no era totalmente ignorante de la doctrina cristiana, a pesar de que se puede afirmar que no fue nunca verdaderamente cristiano. Ciertamente fue bautizado e hizo la primera comunión, pero nunca hubo en él una creencia firme, de tal manera que no se puede decir siquiera que perdió la fe, sino sencillamente que nunca la tuvo. Pero, curiosamente, se preocupó por estudiar la doctrina, y leyó atentamente la Biblia y autores como San Agustín y Pascal. Pero el interés primero de Camus por el cristianismo se basa en su diploma de estudios superiores, al que ya nos hemos referido en alguna ocasión. Este trabajo académico fue escrito en 1935, es decir a los veintidós años, época en la que Camus seguía unos cursos en la Facultad de Filosofía de Argel. El trabajo fue llevado a cabo bajo la dirección del profesor Poirier, aunque es muy posible que la elección del tema se deba a Jean Grenier, que puede considerarse como el maestro de siempre de Camus. Conviene resumir brevemente este trabajo, ya que es muy poco conocido, por no haberse publicado hasta 1967, en el volumen titulado Essais.

En la introducción, Camus distingue la Grecia del sol y de la oscuridad, la serenidad y el atormentamiento griegos. Al igual que en Noces, evoca los ejercicios atléticos en las playas, y hace del mundo antiguo el marco de la tragedia del hombre sin Dios. En este sentido, el pensamiento griego prefigura y rechaza a la vez el cristianismo, que les da a las cosas el carácter trágico y de necesidad que le falta al espíritu griego.

La primera parte se titula "El cristianismo evangélico". Descubre en él el horror físico ante la muerte solitaria, la encarnación escandalosa a la mente humana y la esperanza de redención. Confrontando el cristianismo y el pensamiento griego, comprueba que hay que ser griego para creer que la sabiduría se aprende y que la literatura cristiana no ha contado con ningún moralista hasta Tertuliano. Después de un riguroso estudio de los Evangelios, trata con detenimiento el primer intento de conciliación entre el helenismo y el cristianismo, es decir el de san Justino. Esta combinación de la fe evangélica y de la metafísica griega daría lugar a los dogmas cristianos.

En la segunda parte, "La gnosis", es definida como un ensayo de colaboración intelectual greco-cristiana, un intento de conciliación entre el espíritu de conocimiento y la búsqueda de la salvación, o también como una reflexión griega sobre temas cristianos. Evocando a Marción, escribe unas líneas que ya recogen parte de las ideas que



expondrá en sus libros, particularmente sobre el absurdo y la rebeldía.

En la tercera parte, "Plotino y la razón mística", comienza con interesantes reflexiones sobre el estilo y el "paisaje conceptual en Plotino". Dice que la filosofía de Plotino es un punto de vista de artista, y entonces capta lo inteligible con su sensibilidad. Hay que resaltar que, en cierto modo, este método de pensar con su sensibilidad es el que Camus utiliza instintivamente en sus ensayos. Con Plotino, Camus comparte el escepticismo ante una fe pura que cree poder prescindir de la virtud y una irritación ante la arbitrariedad inherente a toda doctrina de salvación.

La cuarta parte, "El Verbo y la carne", nos presenta un san Agustín que Camus imagina en equilibrio entre la sensualidad, el gusto por lo racional y el deseo de la fe que nace del descubrimiento del mal. Plotino aumentaba la sed de conocimiento y el deseo de comprender; san Agustín humilla la razón, al no ser adecuada para la plena comprensión de las cosas y de los seres.

El diploma concluye con un doble movimiento: simpatía por el cristianismo, considerado como un rechazo de la pereza del corazón y de la serenidad socrática, como una especie de heroísmo espiritual y de exaltación permanente en el compromiso con la fe; pero también una desconfianza ante lo que llama el providencialismo cristiano, que le parece desembocar necesariamente en una filo-

sofía de la historia. Esto acaba con la inocencia y la luz griegas, entrando entonces en el mundo del pecado y de la culpa generalizada.

El conocimiento del cristianismo proviene pues en Camus de una preocupación académica, centrada en las relaciones del helenismo con el cristianismo. Pero este análisis no cayó totalmente en el vacío respecto a su propio pensamiento, puesto que bastante tiempo después volvía a considerar con seriedad estos aspectos históricos: "El conflicto profundo de este siglo no se establece quizá tanto entre las ideologías alemanas de la historia y la política cristianas, (...) como entre los sueños alemanes y la tradición mediterránea (...). Pero la ideología alemana es en esto una heredera. En ella concluyen veinte siglos de vana lucha contra la naturaleza en nombre de un dios histórico en primer lugar y de la historia divinizada después. Sin duda el cristianismo no ha podido conquistar su catolicidad más que asimilando lo que podía del pensamiento griego. Pero en cuanto la Iglesia ha disipado su herencia mediterránea, ha insistido en la historia a costa de la naturaleza, (...) y, destruyendo un límite en ella misma, ha reivindicado cada vez más el poder temporal y el dinamismo histórico. (...) Estas tendencias, y no las nociones de mediación que habrán formulado la verdadera fuerza del cristianismo, triunfan, en los tiempos modernos, y contra el mismo cristianismo, gracias a un justo giro de las cosas. Que

en efecto Dios sea expulsado de este universo histórico y la ideología alemana nace allí donde la acción no es ya perfeccionamiento sino pura conquista, es decir tiranía" (8).

Esta continua comparación entre el cristianismo y el helenismo no es fortuita, puesto que representa la esencia misma de su carácter. Por una parte está cerca de los griegos, cuyo reino está en este mundo, pero por otra está fascinado por la muerte que triunfa de la carne. Se ve atraído por Plotino por su esfuerzo visible de introducir el sentimiento en formas lógicas, para devolverle a la razón viva su agilidad, su emoción, y hacer de ella una mezcla de agua y de luz que refleje la belleza del universo. Pero también se ve seducido por la angustia trágica de san Agustín. Camus aparece como griego por su necesidad de coherencia, y cristiano por las inquietudes de su sensibilidad. Está pues en el cruce de dos civilizaciones.

Pero más bien habría que decir que proyecta sobre el helenismo y el cristianismo sus propias dificultades y sus propias aspiraciones. Por ello vemos que el estudio de este trabajo académico tiene un interés muy superior al meramente erudito o anecdótico. Encontramos ya la fuente de las inquietudes camusianas, y encontramos que esta obra ha podido abrirle muchos caminos a nuestro autor. El sentido de la visión del cristianismo se

---

(8) L'homme révolté. Essais, p. 702.

basa en gran parte en esta referencia al pensamiento griego. Hay que recordar que Camus mostró muy poco interés por la filosofía post-socrática, excepto Plotino. Así pues, puede decirse que lo que le separa en gran parte del cristianismo no son las deficiencias que encuentra en él, sino aquello que le une al paganismo griego.

Para darnos una idea bastante completa de la opinión de Camus sobre el cristianismo, podemos citar un texto significativo, en el que no falta la referencia a la comparación que venimos presentando: "Pero reflexionaría antes de decir como usted que el cristianismo es una dimisión. ¿Puede escribirse esta palabra para san Agustín o para Pascal? La honradez consiste en juzgar una doctrina por sus puntos culminantes, no por sus subproductos. Y, por lo demás, aunque sepa poco sobre estas cosas, tengo la impresión de que la fe es menos una paz que una esperanza trágica.

Habiendo dicho esto, no soy cristiano. He nacido pobre, bajo un cielo feliz en una naturaleza con la cual se siente uno de acuerdo. Por consiguiente, no he comenzado por el desgarramiento, sino por la plenitud. Después... Pero me siento un corazón griego. ¿Y qué hay en el espíritu griego que el cristianismo no puede admitir? Muchas cosas, pero sobre todo esto: los griegos no negaban a los dioses, pero les medían su parte. El cristianismo, que es una religión total, para emplear una palabra de moda, no puede admitir este espíritu en el que se concede sólo una

parte a lo que debe, en su sentido, ocupar todo el lugar. Pero este espíritu puede muy bien admitir, al contrario, la existencia del cristianismo. Cualquier cristiano inteligente le dirá que a ese precio preferiría el marxismo, si solamente el marxismo lo admitiera.

Esto en cuanto a la doctrina. Queda la Iglesia. Pero tomaré en serio a la Iglesia cuando sus jefes espirituales hablen el lenguaje de todo el mundo y vivan ellos mismos la vida peligrosa y miserable que es la de la mayoría de las personas" (9).

No dudamos en transcribir entero este largo texto porque consideramos que en él está contenido casi todo el pensamiento camusiano respecto al cristianismo. Advertimos la referencia inevitable al helenismo, confirmando todo lo que llevamos dicho hasta ahora. Pero también es digno de notar el respeto con el que Camus habla del cristianismo, llegando a defenderlo en algunos aspectos. No hay que engañarse y pensar que Camus era un casi cristiano, sino solamente advertir la falta de apasionamiento que muestra cuando habla de una doctrina que sin duda alguna no comparte. No se puede decir que Camus no critica el cristianismo, pero esta crítica no es directa. Mira hacia él desde fuera y encuentra la misma clase de autosatisfacción y autojustificación que se puede encontrar en cualquier otro lugar. Encuentra que no puede hallar remedio a su situación en el cristianismo. Se puede

---

(9) Actuelles I. Essais, p. 380.

no estar de acuerdo con la validez o la dirección de la crítica camusiana, pero no se puede evitar quedar impresionado por su falta de amargura o de resentimiento. Camus no es un apóstata ni tampoco es un anticristiano; sencillamente se encuentra fuera del cristianismo, y no porque se haya salido de él, sino por no haber entrado nunca. Esta actitud no constituye pues un paganismo positivo, sino simplemente una abstracción deliberada, por la cual se restringe el interés por el hombre a su situación temporal.

Como testimonio de inigualable valor para conocer el punto de vista de Camus sobre el cristianismo tenemos el texto de su conferencia pronunciada en el convento de los dominicos de Latour-Maubourg en 1948 y recogido en la obra Actuelles I con el título "L'incroyant et les chrétiens". Creemos que la actitud que se refleja es admirable porque Camus hace gala de un respeto y una comprensión verdaderamente insólitos, a la vez que no renuncia en nada a sus puntos de vista, no cediendo a la tentación demagógica de tratar de poner de su lado a sus oyentes.

Así empieza por reconocer la honestidad de los cristianos, que han aceptado y requerido que un hombre que no comparte sus convicciones viniese a expresarse libremente delante de ellos. Rechaza lo que llama el fariseísmo laico, que consiste en creer que el cristianismo es algo fácil y exige del cristiano, en nombre de un cristianismo visto desde el exterior, más de lo que se

exige él mismo. También recuerda su polémica con François Mauriac en la inmediata posguerra, sobre los juicios de los colaboradores, y tiene el valor y la modestia de reconocer públicamente que el escritor cristiano era el que tenía razón.

De este modo tienen todo su valor sus palabras, que ponen las cosas bien en su lugar: "No trataré pues por mi parte hacerme cristiano ante ustedes. Comparto con ustedes el mismo horror del mal. Pero no comparto su esperanza y sigo luchando contra este universo en el que los niños sufren y mueren" (10). Camus aboga por la autenticidad, rechazando a los que no son consecuentes con sus creencias y tratan de no enfrentarse con nadie a costa de renegar en parte de su fe creyendo una cosa y afirmando lo contrario. También insiste sobre la necesidad del diálogo. Pero no intenta modificar lo que piensa ni tratar de hacer cambiar de opinión a sus oyentes, con el fin de llegar a una conciliación que sería agradable a todos, pero que sólo se lograría con la dimisión de una de las partes.

Como ya hemos dicho en alguna ocasión, Camus tenía auténtica conciencia de lo sagrado, del misterio, que se encuentra encerrado en el hombre. Así llegaba a confesar que sentía una innegable emoción ante Cristo y su enseñanza. Llegó incluso a precisar que sólo sentía respeto y veneración ante la persona de Cristo y su historia.

---

(10) Op. cit., p. 372.

Estas declaraciones son ciertamente valientes, ya que el reconocimiento de una ignorancia o la confesión de un límite al conocimiento del hombre se suelen considerar como debilidades. Pero aunque las preocupaciones de Camus, el mal, el pecado, la culpa, la santidad, son preocupaciones cristianas, su naturaleza no deja nunca de ser pagana. Ciertamente se puede hablar en Camus de una evolución, pues no hay absolutamente nada que esté libre del proceso irreversible del tiempo y del cambio. Pero desde el principio al final, aunque parezca advertirse un recrudescimiento de sus sentimientos cristianos, siempre ha habido en él una fidelidad hacia los griegos, sobre todo los presocráticos, y una admiración del espíritu helénico. Y, como sabemos, entre helenismo y cristianismo hay incompatibilidades invencibles.

El problema fundamental que impide el acercamiento de Camus a la fe es, como ya hemos visto, el del mal. No puede aceptar que Dios permita que criaturas sufran tormentos indecibles. Tampoco puede admitir la idea de una culpabilidad universal, que nos condena a todos sin remedio. La solución sería la gracia, pero esta no justifica ni da razón satisfactoriamente del mal en el mundo. Ciertamente parece que en La Chute Camus reconoce la existencia de la culpa universal, al asegurar Clamence que todos somos a la vez jueces y penitentes. Y verdaderamente Camus fue consciente de que el hombre no podía ser considerado como inocente. Su participación en el



mundo y la continuación de la historia le condenan necesariamente. Pero lo que no puede admitir es la visión cristiana de este problema, según la cual todo el género humano es víctima de un pecado primigenio que recibe por herencia a través de los siglos. La culpa del hombre se debe a una acción consciente, y no a una tara hereditaria.

La confianza del cristiano en la salvación hace que su enfoque resulte distinto al de Camus: "Si el cristianismo es pesimista en cuanto al hombre, es optimista en cuanto al destino humano. Pues bien, yo diría que, pesimista en cuanto al destino humano, soy optimista en cuanto al hombre" (11). Pero, a pesar de estas palabras, no hay que pensar que Camus se refugia en un humanismo de cortos vuelos, sino que más bien habla en nombre de una ignorancia que trata de no negar nada, a la manera socrática.

Queda perfectamente claro que, si bien Camus está sin lugar a dudas fuera del cristianismo, reconoce en él unos valores positivos innegables. Por una parte, podríamos hablar de una superioridad de ejemplo, la de Cristo y los santos, que buscan un estilo de vida. En estas vidas se puede encontrar una bondad, un interés por los humildes, un sacrificio que poseen un alto valor. Además, el cristianismo puede ser la mejor base para la comprensión que hace falta en el mundo. El cristianismo es una religión de amor y Cristo se puso de parte de los oprimidos enfrentándose con los poderosos, aunque no siempre la

---

(11) Op. cit., p. 374.

Iglesia ha seguido este ejemplo. Esta es una de las razones por las cuales Camus está mucho más cerca de la doctrina cristiana que de la Iglesia.

Pero si Camus encuentra aspectos positivos en el cristianismo, no deja por otra parte de hacerle críticas. El hecho de que hasta ahora hayamos hablado del respeto con que nuestro autor trata al cristianismo y los puntos en común que puede encontrar, no debe hacernos olvidar que Camus tiene varias cosas que reprocharle. En primer lugar podemos citar su despreocupación por los condenados; hay unos que están dotados de la gracia, pero otros que al carecer de ella no pueden encontrar la salvación. Camus, con su natural tendencia a ponerse del lado de las víctimas, siente atracción por aquellos que el cristianismo deja de lado para ocuparse de los elegidos. Y ponerse del lado de los condenados supone una crítica implícita de la doctrina que los rechaza.

Hay que advertir también que Camus es consciente que ha habido una evolución en el cristianismo y que el que hoy se practica no siempre coincide con el primitivo. Gran parte de culpa parece que la atribuye a la Iglesia. Así, por ejemplo, en las Réflexions sur la guillotine, nos recuerda que en un principio todo cristiano se negaba a pronunciar o a colaborar en una sentencia de muerte, mientras que después se llegó a favorecer y bendecir las ejecuciones. Según él, los cristianos de los primeros siglos no podían calificarse de moderados, mientras que en su tiempo la Iglesia debería tener mucho cuidado de no dejarse confundir con las fuerzas de conservación.

Pero, sobre todo, está el problema del mal, que para Camus sigue siendo fundamental y que no encuentra solución satisfactoria en el cristianismo. "La única gran mente cristiana que ha mirado cara a cara el problema del mal es san Agustín. Ha concluido de él el terrible Nemo bonus. Desde entonces, el cristianismo se ha dedicado a darle al problema soluciones provisionales" (12). El grito de san Agustín, a pesar de la admiración que siente por el santo obispo de Hipona, le parece intolerable, al igual que la condena de los niños sin bautizar. Tampoco admite que el hombre sea incapaz de salvarse él solo y que desde el fondo de su situación no haya otra esperanza que la gracia de Dios.

El cristianismo aparece como el inventor y el propagador del sentimiento de la caridad. Pero Camus no aprecia esta virtud porque estima que toma el lugar de la justicia. Ahora bien, para Camus la justicia ocupa un lugar insustituible en las relaciones entre los hombres. La caridad cristiana no se opone a la justicia como podría oponerse la injusticia y, sin embargo, según Camus la caridad puede frustrar la justicia de los hombres. Ello se debe a que la caridad se refiere necesariamente a Dios, mientras que la justicia es un asunto solamente de los hombres. La caridad no es forzosamente enemiga de la justicia, pero en algunos casos puede llegar a favorecer la injusticia. Así por ejemplo, si por caridad se perdona a

---

(12) Carnets II., p. 179.

un delincuente que merece castigo, se habrá actuado en contra de la justicia. Esta sustitución es totalmente incalificable para Camus. Así, si analizamos sus Réflexions sur la guillotine, observamos que no se opone a la pena de muerte por razones caritativas, sino por un deseo de justicia y de medida. Pretende la abolición de la pena capital en cuanto arma de defensa social o de lucha ideológica.

Así, en cierto modo puede decir que el cristianismo ha cometido una injusticia respecto al dolor humano. Puesto que Cristo había sufrido el martirio, ningún sufrimiento humano era ya injusto. El cristianismo parece haber hallado un acierto con su amarga intuición y con su pesimismo; el hombre se encuentra tan predispuesto a aceptar la injusticia generalizada como la justicia total. El sacrificio de un Dios inocente podía justificar la larga y universal tortura de la inocencia, y solamente el sufrimiento de un Dios, con un suplicio atroz e infamante, reservado a los esclavos, podría aliviar la agonía de los hombres. Se hace posible una especie de felicidad si todo, sin excepción, tanto en el cielo como en la tierra, es presa del dolor. Así, mientras que el Occidente fue cristiano, los Evangelios han servido para descreditar todo movimiento de indignación y protesta contra el dolor humano. El grito solitario de rebeldía era acallado con la presentación del mayor de los dolores imaginables. "Pero a partir del momento en el que el cristianismo, al salir de su periodo triunfante, se ha encon-

trado sometido a la crítica de la razón, en la medida exacta en que la divinidad de Cristo ha sido negada, el dolor volvió a convertirse en la tara de los hombres" (13) En este aspecto, pues, el cristianismo ha servido como una válvula de escape, pero siempre de una manera ilícita. De todas formas, al perderse la fe de manera casi general, desaparece por completo el efecto que había tenido hasta entonces.

Por último el cristianismo ha dado una salvación que le parece inaceptable al hecho del mal en el mundo. El cristianismo ha anunciado un reino y una vida eterna. Pero esto puede no ser satisfactorio en primer lugar porque esto no es más que una promesa, que no cuenta con más base que el deseo de creer en ella. Por otra parte, es difícil establecer una medida entre el mal existente en el mundo y la felicidad eterna que se nos promete pero de la que de hecho no sabemos nada y así, de manera perfectamente legítima, podemos considerar que toda la felicidad de la vida eterna no puede compensar un solo momento de sufrimiento, sobre todo cuando éste es inmerecido.

La crítica más larga y explícita al cristianismo y a la Iglesia se encuentra en La Peste. Ya hemos hablado más de una vez del famoso jesuita padre Paneloux, que en esta obra encarna la actitud cristiana, vista bajo el prisma de Camus. Como sabemos, la actitud del sacerdote

---

(13) L'homme révolté. Essais, p. 446.

es diametralmente opuesta a la del doctor Rieux. En un sermón, el padre Paneloux expone que la peste es una plaga enviada por Dios; no dice que sea querida por Dios, pero al menos es ordenada a través de un intermediario, puesto que un ángel celeste invita al ángel de las tinieblas a castigar a los hombres. Por ello, siendo consecuente con estas palabras, el pedir ayuda a un médico es casi una impiedad, pues consistiría en querer oponerse a la justicia divina. Predica entonces a sus seguidores el fatalismo, aunque procura atenuar este término muy poco cristiano con el adjetivo "activo". Así recuerda vagamente la obligación de permanecer y de hacer el bien. Pero no se sabe muy bien si se trata del bien moral o del bien material. De este modo él mismo, cuando es alcanzado por la enfermedad, rechaza hasta el último momento los cuidados del médico casi de la misma manera en que un incrédulo puede rechazar el auxilio de un sacerdote en su lecho de muerte.

Sin embargo Camus concede como un atenuante al padre Paneloux, pues el mismo doctor Rieux imputa su actitud a un exceso de intelectualismo y afirma que cualquier cura de pueblo se dedicaría a curar la miseria antes que tratar de demostrar su excelencia. Esto nos llevaría a pensar que, si el padre Paneloux es un gran teólogo por definición, el cura de pueblo, situado demasiado cerca de su rebaño, se vería impulsado a hacer prevalecer el sentido humano sobre el sentido cristiano. Pero esto sería absurdo, pues nadie puede pretender seriamente que

la Iglesia se ha desentendido de los enfermos o de los heridos. Al contrario, ésta ha sido una de las tareas que ha cometido con mayor constancia. Y no consiste en una concesión al humanitarismo laico, puesto que la virtud cardinal de la caridad hace de ella una de las grandes obligaciones cristianas. Recordemos la parábola del buen samaritano, sin ir más lejos.

Así, contrariamente a lo que podría parecer a primera vista al lector poco informado, los discursos del padre Paneloux no poseen más que una ortodoxia dudosa. Así, el famoso comienzo de su primer sermón: "Hermanos, estáis en la desgracia, hermanos, lo habéis merecido" (14), está seguramente inspirado en una de las condenas lanzadas contra Job por algunos de sus amigos, pero que las Escrituras rechazan. Esto es lo que parece advertir el joven discípulo, puesto que reconoce que la tesis del padre Paneloux sobre el rechazo del médico no iba a obtener seguramente el Imprimatur.

El padre Paneloux cree demasiado en el poder absoluto de Dios y no lo suficiente en la caridad. Habría que decir aquí que si verdaderamente Dios es todopoderoso, no está atado por este poder supremo; precisamente por la suspensión de su poder nos ha concedido el don de la libertad. Y también, cuando vino a este mundo lo hizo con la imagen misma de la debilidad, llegando a morir con la peor de las muertes. Dios no ha querido imponernos su

---

(14) La Peste. Théâtre..., p. 1296.

reino. Y, como contrapartida a esta debilidad, nos invita al contrario a actuar con la caridad más activa para asegurar con el concurso de nuestras propias fuerzas la salvación física y moral de los hombres.

Las pestes no nos vienen de fuera, sino que son immanentes a nuestras faltas y a nuestras libertades. Y, como no vivimos individualmente en espacios metafísicos separados, todos somos solidarios en el mal. Pero también lo somos en el bien y todos debemos luchar para esta doble salvación. Por ello, en un momento dado, hay como un acuerdo entre el doctor Rieux y el padre Paneloux cuando ambos reconocen una coincidencia en sus aspiraciones, frente a todo lo que parecía separarles en un principio.

Camus le concede al padre Paneloux una cierta grandeza cuando le hace rechazar los cuidados médicos para sí mismo; hay aquí un elevado grado de ascetismo digno de la vida de los santos, pero hay una gran distancia entre el hecho de imponerse una tal ascetismo y el de querer imponerla a los demás. Pasar de uno al otro equivale a olvidar la exigencia de la caridad activa.

Así tenemos que en La peste hay un falseamiento de las premisas debido a que el principal personaje que representa a los cristianos tiene una actitud bastante alejada de la del verdadero espíritu cristiano. También hay que reconocer, por otra parte, que esta actitud ha podido perfectamente ser defendida o aprobada por miembros de la Iglesia. Pero Camus acentúa el carácter falsamente auténtico de Paneloux cuando éste llega a afirmar



que los religiosos no tienen amigos. De este modo quedan resaltados los valores de los santos laicos, como Tarrou, que practican la caridad sin fe y también la amistad. Pero no hay que extrañarse demasiado de esta deformación del ideal cristiano, puesto que es inevitable cuando se sitúa uno desde el exterior de la fe. Y los mismos cristianos tienen que reconocer gran parte de la culpa en ellos por no haber dado siempre la imagen auténtica del cristianismo.

Por último queda por examinar la relación entre el cristianismo y la rebeldía. Camus nos habla de ella y, contra lo que podríamos pensar, parece evidente e importante. "La noción del dios personal, creador y por lo tanto responsable de todas las cosas, le da todo su sentido a la protesta humana. Se puede decir así, y sin paradoja, que la historia de la rebeldía es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo" (15). La explicación de esta chocante afirmación la pone Camus en que Cristo vino al mundo para resolver dos problemas principales el del mal y el de la muerte, que son precisamente los problemas de los rebeldes. Su solución consistió en asumirlos, de tal manera que el mal y la muerte ya no le eran imputables a Dios, puesto que El mismo hecho hombre sufría y moría.

Según Camus, Cristo escogía el suplicio de la cruz para reducir la terrible distancia que separa la

---

(15) L'homme révolté. Essais, p. 440.

criatura humillada del Amo implacable. Asume en su persona la mayor de las injusticias para que la rebeldía no corte el mundo en dos, para que el dolor alcance el cielo y lo arranque de la maldición de los hombres. Así la revolución francesa quiso afirmar la separación del cielo y de la tierra matando a los representantes de la divinidad sobre la tierra. Así pues, el cristianismo aparece como contrario al movimiento de rebeldía, pero no porque se oponga directamente a él. Lo que ocurre es que esta religión propone a los hombres una solución a los problemas que se plantea el rebelde, pero de tal modo que éste no encuentra satisfacción. Así, el auténtico espíritu de rebeldía, y no meramente el de sublevación o revuelta, aparece cuando las masas dejan de creer, y se ven reducidos a solucionar sus problemas con sus propias fuerzas. Enfrentado a la rebeldía, el cristianismo adquiere una valoración negativa, pues aquélla aparece como el comportamiento específico y legítimo del hombre, mientras que éste equivale a un distraimiento y a una solución provisional e incompleta de los problemas del hombre.

Como vemos por la variedad y la profundidad de las críticas, no se puede decir que Camus estuviese a un paso del cristianismo, tal como se ha pretendido. Pero por otra parte tenemos su sentido de lo sagrado, el confesado respeto que sentía hacia Cristo y su enseñanza, y su desdén por la irreligión. Con ello tenemos de nuevo

la desconcertante ambigüedad de Camus, que nos obliga a obrar con mucha cautela a la hora de sacar conclusiones. Nosotros diríamos que, sin ser cristiano, no es anticristiano. Sin compartir la fe y la creencia en la gracia, reconoce en la religión una serie de valores que estima positivos. Así, prefiere sin duda alguna a los cristianos sinceros que a los tibios. En ningún caso se le ocurrió tratar de convencer a nadie de sus propias creencias o a apartar a alguien de la religión.

Al contrario, lo que les propone a los cristianos es que se decidan a unirse a los que, como él, tratan de luchar contra un mundo de crueldad y de injusticia. Esto lo cree posible si se acepta más bien el espíritu de los primeros cristianos que el de la Iglesia. Así, al final, el padre Paneloux ayuda a las tareas sanitarias contra la epidemia. Sin acabar de convencerse del punto de vista del doctor Rieux, viene a luchar codo con codo con él. De este modo Camus no ve en los cristianos unos enemigos, sino el grupo que más probabilidades tendría de unirse a su lucha. Así, implícitamente, se vendría a reconocerle al cristianismo un valor superior al de cualquier otra ideología, corriente filosófica o tendencia política,

### C) COMPORTAMIENTO Y SISTEMAS POLITICOS

En el mundo actual, en que las sociedades de tipo tribal representan una minoría además de estar en franca regresión, se puede decir que la estructura social depende en gran parte del sistema político en el que está enmarcada una determinada sociedad. La influencia que tienen en el pueblo las decisiones o acciones de los representantes del poder político no puede ponerse en duda. Basta recordar, por ejemplo, las conversiones masivas de los súbditos después de la del soberano. No se trata ya sólo de una aceptación voluntaria de unas decisiones que vienen de las altas esferas, sino también de un reconocimiento subconsciente de una superioridad en todos los campos para el que posee el poder de hecho.

Además, cada vez en mayor medida, cada sistema político diferente implica una determinada estructura económica, una toma de postura respecto a la religión y una innegable directividad sobre la conducta moral y social de los ciudadanos. Algunos sistemas políticos llegan a definir muy claramente cuál es la conducta antisocial, invadiendo no sólo el comportamiento cívico, sino el más íntimamente moral. Aún en el caso de los estados o sociedades más permisivas, siempre existe implícitamente una línea de conducta aplicada a sus miembros; en este caso, por ejemplo, lo que estaría mal visto sería toda acción

que fuese contra el sentido más amplio de la libertad, incluso si estuviese de acuerdo con la norma moral más generalmente aceptada. Pero el hecho de que un sistema político sea muy liberal influye tanto en la sociedad como un sistema totalitario, aunque evidentemente no en la misma dirección.

Dicho esto, queda plenamente justificado, y sin dificultad, el hecho de que se incluya el pensamiento político dentro del estudio del comportamiento humano desde la perspectiva social. Para saber el alcance que éste tiene en la obra de Camus, debemos analizar cuál era su concepto de la vida política y las opiniones expresadas al respecto. Sin ser un político profesional, Camus siempre estuvo interesado en estas cuestiones, dado que durante gran parte de su vida se dedicó al periodismo activo. Su primer trabajo fijo lo tuvo precisamente en el periódico "Alger Républicain", donde desarrolló una febril actividad y tuvo un papel preponderante como portavoz de la conciencia pública en asuntos de gran resonancia local como el caso Hodent y el asunto del jeque El Okbi. El marcado acento polémico de este periódico a pesar de la fuerte censura existente determinaron su prohibición y Camus se vió obligado a abandonar Argelia. Pero su papel de periodista se hace todavía más arriesgado cuando asume el puesto de redactor jefe en el diario clandestino "Combat" durante la ocupación y la posguerra hasta 1947. Sus editoriales marcaron la línea de esta publicación durante todo este tiempo. La colaboración de Camus con el periodismo fué después esporádica, pero

nunca cesó.

Tenemos pues la prueba de que Camus estaba lo suficientemente informado sobre la actualidad internacional como para poder opinar con conocimiento de causa. Muchos de sus artículos y editoriales tuvieron suficiente interés para ser publicados en forma de libro en los tres tomos de Actuelles. A pesar de todo, no se puede decir que las opiniones de Camus coincidieran con las de un partido político u otro ya que, excepto durante un breve período en su juventud, no estuvo afiliado. Nuestro autor, hombre que por sistema huye de las clasificaciones definitivas y de los dogmatismos de todas clases, no podría encerrarse en los estrechos límites de un programa político. Esto no excluye, claro está, que no tuviera sus preferencias y que para él unos sistemas fuesen más condenables que otros.

Como acabamos de decir, Camus era enemigo de todo dogmatismo, lo cual ya casi le define como antitotalitario en política. Si habría que definir el pensamiento político con una sola palabra, escogería sin duda "antitotalitarismo". Por ello hemos dedicado un apartado a tratar de explicitar este aspecto, poco estudiado, de la obra camusiana, entendiendo que así queda ya aclarado prácticamente todo cuanto nos puede decir el escritor argelino sobre el tema político. Sin embargo, hemos considerado de sumo interés tratar aparte del juicio camusiano del marxismo y del comunismo. Esto se debe a que Camus es un autor al que no puede sospechar la menor ten-

dencia de tipo derechista y menos fascistoide. Su crítica no será pues la de un militante de un partido totalmente opuesto a estas tendencias, que vienen a ser su enemigo número uno. El pensamiento político de Camus es uno de los campos casi inexplorados de su obra, y sin embargo creemos que no es de los menos interesantes, no tanto por su brillantez u originalidad como por su lucidez y desapasionamiento tan poco frecuentes.

1/ Antitotalitarismo.

Las razones por las cuales es inadmisibile un régimen político autoritario se hallan implícitas en otros temas del pensamiento camusiano. Así, ya sabemos que Camus reconoce la culpabilidad del hombre y le niega el poder de juzgar a sus semejantes. El razonamiento de nuestro autor podría coincidir con las palabras que Diego dirige a la muerte, personificada en la secretaria de la peste: "Es cierto que les sucede ser cobardes y crueles. Por ello no tienen más derecho que tú al poder. Ningún hombre posee suficiente virtud como para que se le pueda consentir el poder absoluto. Pero por esto también estos hombres tendrán derecho a la compasión que te será negada" (16). El argumento es paralelo al de Clamence

---

(16) L'état de siège, 3ª parte. Théâtre..., p. 291.

cuando sostiene que ningún hombre está en condiciones de juzgar a otro.

La crítica más común que se le hace al totalitarismo es que coarta o reduce la libertad del individuo. Este es ciertamente el argumento más popular dada la resonancia que tiene esta palabra en el ánimo de los hombres. Sin embargo, resulta muy difícil ponerse de acuerdo sobre cuáles son las libertades que se le pueden otorgar al individuo y hasta dónde pueden llegar. Pero la objeción de Camus es más profunda, sin que llegue a ser original. En efecto, ya se ha advertido más de una vez que los que sostienen un régimen totalitario parten de la base de que poseen con certeza la única verdad posible. Al negar el paralelismo de opiniones e imponer la suya con exclusividad vienen a decir que es la única verdadera. Ahora bien, nadie en este mundo puede tener la seguridad absoluta de poseer la verdad. Se podrán tener algunas verdades, pero nunca sabremos tampoco cuáles son. Y, de cualquier forma, siempre queda un margen para el error que desautoriza por completo toda acción que trate de imponer por la fuerza cualquier opinión y menos un régimen político.

Esta actitud de Camus en este plano viene a demostrar una vez más lo que decíamos en el primer capítulo, es decir que no se le puede considerar como el filósofo del absurdo. En efecto, si el mundo no tuviese sentido, no habría realmente ninguna objeción a la actitud totalitaria, a no ser la religiosa o la moral. Pero Camus no



acepta que el mundo no tenga ningún sentido, y por lo tanto el hombre tiene la capacidad de marcarse sus propios caminos dejando que sus semejantes recorran los suyos sin estorbarse unos a otros. Si la relación hombre-mundo crea el absurdo, el hombre conserva su capacidad de obrar libremente para hacer que su existencia tenga un sentido.

Con su oposición pues a todo tipo de totalitarismo, no es de extrañar que encontremos en Camus palabras extremadamente elogiosas hacia los que han luchado contra toda clase de opresión política: "Ellos solos, sin embargo, frente al absolutismo más compacto de aquel tiempo, han pretendido liberar y, provisionalmente, han contribuido a liberar, en efecto, cuarenta millones de mujiks. La casi totalidad de ellos han pagado esta libertad con el suicidio, la ejecución, el encarcelamiento o la locura. La historia del terrorismo ruso puede resumirse en la lucha de un puñado de intelectuales contra la tiranía, en presencia del pueblo silencioso. Su victoria extenuada fué finalmente traicionada. Pero por su sacrificio, y hasta sus negaciones más extremas, han dado cuerpo a un valor, o a una virtud nueva, que no ha terminado, todavía hoy, de enfrentarse a la tiranía y de ayudar a la verdadera liberación" (17). Aún tratándose de un estudio histórico, la simpatía de Camus no puede dejar de transparentarse cuando escribe sobre los auténticos revolucionarios

---

(17) L'homme révolté. Essais, pp. 556-7.

es decir que actuaban no por la ira producida por una determinada situación, sino en favor de los oprimidos y aún a costa de su propia muerte.

Pero hay que resaltar que Camus está totalmente exento de odios o rencores personales, y que en su actitud no hay un apasionamiento irracional. No obra bajo los efectos de un resentimiento personal que podría falsear o exagerar todo lo que dijera sobre el tema. Al contrario, su posición parte de una actitud reflexiva aunque, evidentemente, es siempre imposible que estén por completo ausentes de las opiniones de los hombres los sentimientos. En este aspecto son sorprendentes las Lettres à un ami allemand, escritas en plena guerra y ocupación, cuando Camus podía ser víctima en cualquier momento de la pena de muerte o de la deportación a un campo de concentración. Estas cartas ficticias dirigidas a un interlocutor alemán, aunque orientadas hacia los resistentes, tenían como finalidad esclarecer un poco el combate en el que estaban metidos, y de esta manera hacerlo más eficaz. Sorprende no encontrar proclamas incendiarias, llamadas a una lucha sin cuartel. Al contrario se trata de una búsqueda del sentido de este combate, una justificación metafísica de la razón que unos poseen frente a otros. Así, muchos años después, cuando esta obra fué editada en italiano, Camus podía decir en el prefacio que no renegaba de una sola palabra de ella. Eso sí, insistía en que en realidad no atacaba a los alemanes, sino a los nazis, y

que no se ponía de parte de los franceses, sino de todos los europeos libres. Quiere dejar bien claro que no es enemigo de ninguna nación, sino solamente de los opresores.

Esto quiere decir que Camus se opone tanto a las dictaduras de derechas como de izquierdas, una postura que muy pocos intelectuales han mantenido o han conseguido llevar sin contradicciones. En los escritores de nuestro autor encontramos duras críticas de los regímenes totalitarios de todas las tendencias, resultando imposible descubrir cuál de ellas recibe peores ataques. Creemos que esto es lo que le da valor a las opiniones políticas de Camus, es decir el hecho de no partir de una posición ideológica preestablecida, y que no actúa en defensa de un grupo determinado. Así puede poner en duda la legitimidad de la actitud de la nueva izquierda, que pretende justificar algunas opresiones porque van en el sentido de la historia. Según ello, habría algunos verdugos privilegiados, opinión que Camus no está dispuesto a admitir: "Permítame oponerle el punto de vista de lo que se llamaba hasta ahora la izquierda: todos los verdugos son de la misma familia" (18).

Camus considera pues que, tradicionalmente, la izquierda ha estado siempre en lucha contra la injusticia, el oscurantismo y la opresión, pensando que estos fenómenos eran interdependientes. Sin embargo, ha habido una reciente idea según la cuál el oscurantismo puede condu-

---

(18) Actuelles II. Essais, p. 802.

cir a la justicia, y la razón de estado a la libertad. Así observa que algunos intelectuales de izquierda se encuentran fascinados por la fuerza y la eficacia tal como lo fueron los intelectuales de derecha antes y durante la guerra. Sus actitudes son diferentes, y sin embargo cometen la misma dimisión. Los primeros quisieron ser nacionalistas realistas y los segundos quieren ser socialistas realistas. Finalmente, traicionan por igual el nacionalismo y el socialismo en nombre de un realismo que pierde su contenido y que es adorado como una pura e ilusoria técnica de eficacia. Esta es una tentación fácil de comprender, pero no es legítima de ninguna manera. Así, aunque estaríamos tentados de incluir a Camus en el grupo de los intelectuales de izquierda, hay que desechar esta tentación porque él mismo se excluye. Aunque, como veremos con algo más de detenimiento un poco más adelante, la ruptura con este grupo fue total porque éstos le rechazaron.

Ya sabemos que al menos desde el siglo XIX, es cada vez más raro el intelectual que escribe sin conexión con los problemas de su tiempo, sobre todo los sociales. La toma de posición es obligada, y no por un afán de mayor notoriedad, sino porque se es consciente de que el intelectual se halla en una postura privilegiada para juzgar los hechos que le rodean. Así, se suele clasificar muchas veces a los escritores, según su orientación política. Pero es que, además, la sociedad exige del inte-

lectual que se defina, que se pronuncie; ya no puede vivir en su torre de marfil. No es forzoso que milite en alguna facción, pero por sus escritos, acciones o declaraciones debe apoyar una determinada postura frente a los problemas de su tiempo. Es el conocido "engagement", digamos compromiso, que parece imprescindible hoy en día a todo intelectual que quiera revestirse de un mínimo de seriedad. Parece, sin embargo, que este término ha sufrido una reducción de su significado, pasando a convertirse en el privilegio y el deber del intelectual de izquierdas solamente.

Camus evita mitificar este compromiso de los intelectuales y adopta una postura que creemos más honesta: "En tanto que artistas quizá no tengamos necesidad de intervenir en los asuntos del siglo. Pero en tanto que hombres, sí que la tenemos. El minero al que se explota o se fusila, los esclavos de los campos, las legiones de perseguidos que cubren el mundo necesitan, ellos, que todos los que pueden hablar releven su silencio y no se separen de ellos" (19). Es decir que Camus estima que el deber de luchar por los oprimidos es algo que debería ser propio de todo hombre, y no sólo del intelectual. Pero esto no significa que haya que sacrificar la naturaleza del artista a los fines de una oscura predicación social. Pero si un artista interviene en tanto que hombre,

---

(19) Op. cit., pp. 802-3.

esta experiencia influirá en su lenguaje. Para Camus no hay nunca completa separación entre los valores de creación que consigue mantener entre ambos.

Camus acepta pues la postura del compromiso, pero en un sentido más amplio que el que admiten la mayoría. No se trata solamente de una labor artística, sino de todo hombre consciente. Y no debe centrarse en el ataque de unos determinados regímenes políticos, que suelen ser las dictaduras fascistas, sino que debe apuntar todo sistema que suponga una opresión de la humanidad, sea del signo que sea.

En cuanto a la posición de la Iglesia, ya hemos visto recientemente que Camus le reprochaba que se hubiera puesto de parte de los poderosos en vez de hacer cuerpo con los humildes, tal como es su misión. Así comentó favorablemente el mensaje del Papa Pío XII en Navidad de 1944. En él se declaraba que la democracia es la mejor de las diversas formas políticas, a la vez que condenaba los estados autoritarios, en los cuales nadie tiene derecho a vivir honorablemente. Sin embargo, nuestro autor piensa que esta condenación llega tarde, pues en su opinión tenía que haberse pronunciado años antes, al menos claramente. En efecto, para él no cuentan las encíclicas en las que de una forma indirecta u oscura se llega a la conclusión de la condena del totalitarismo. Camus exigía unas palabras claras y directas, tales como las del papa

Pío XII, y no las del lenguaje de la tradición, que nunca ha sido totalmente claro para la mayoría de los hombres.

Para Camus fue un error gravísimo que la Iglesia no hubiese tomado partido en los años de la guerra y que denunciase todo lo que había que denunciar, dejando esta labor a personas particulares que no contaban ni con su fuerza ni con su prestigio. Además, la Iglesia no tenía que preocuparse entonces por su supervivencia, ya que hubiera continuado su existencia aún en cautividad. Es más, en tal situación hubiera adquirido más poder, mientras que con su silencio perdió parte de él. Pero la actitud de Camus no es de crítica y rechazo a toda costa, sino que sabe reconocer los méritos ajenos cuando lo merecen: "Combat está hoy con la Iglesia. Esto, al menos, no tiene importancia. Los increyentes que somos sólo odian el odio, y mientras haya un soplo de libertad en este país, seguirán negándose a unirse a los que vociferan e insultan, para continuar solamente con los que, sean quienes sean, atestiguan" (20).

Estas palabras estaban motivadas por una campaña de prensa contra la Iglesia, acusada de ayudar a los colaboracionistas franceses durante la ocupación. Camus reconoce que miembros de la Iglesia fueron cómplices o favorecieron el estado de cosas, y como tal piensa que deben ser juzgados según las leyes del país. Pero se indigna

---

(20) Actuelles I. Essais, p. 327.

contra la mala fe de los periodistas que hacen colectiva la responsabilidad, llegando a pintar los conventos como nidos de traidores y a la Iglesia como el centro de un amplio complot. Camus pide que se recuerde las obras de la Iglesia en sentido contrario, sin dejar de reconocer que algunos miembros no actuaron rectamente, y a aquellos que abandonaron su vida tranquila para unirse a los que arriesgaban su vida en el combate y en los campos de concentración.

La actitud de Camus hacia la Iglesia no es en principio favorable, pero también sabe reconocerle sus méritos. Si bien no condenó a tiempo los regímenes dictatoriales y durante algún tiempo hizo alianza con los poderosos, no es menos cierto que en cierto momento se hizo una condena explícita y que muchos miembros de ella demostraron con hechos estar igual que el que más del lado de la justicia y de los oprimidos. Tenemos una vez más una prueba de la extrema ecuanimidad de Camus y de su insobornable sentido común a la hora de analizar los problemas, calidades que sin duda son mucho más de admirar que su originalidad o su profundidad.

Al hablar de regímenes totalitarios, es inevitable hacer alusión especial al caso de España. En efecto, Camus procedía de españoles por parte de madre y en él no sólo hay muchos rasgos de carácter hispánico, sino que siempre sintió hacia España, sus gentes, su historia y su arte, una atracción especial. En su juventud se esfor-



zó por aprender la lengua española, y adaptó obras de teatro de Calderón de la Barca y de Lope de Vega. En numerosos escritos confiesa su predilección por el pueblo de España y por su cultura, que conocía bastante profundamente.

Pues bien, durante la mitad de su vida Camus sufrió la presencia de un régimen totalitario en España. Conociendo su aversión hacia semejante forma de gobierno y su atracción por nuestro país, no es de extrañar su honda preocupación por un problema que no dejó de atormentarle mientras vivió: "Por la sangre, España es mi segunda patria. Y en esta Europa avariciosa, en este París en el que se tiene una idea tan pobre de la pasión, la mitad de mi sangre rumia su exilio desde hace siete años, aspira a encontrar de nuevo la única tierra en la que siento mi acuerdo, el único país del mundo en el que se sabe unir en una exigencia superior el amor de vivir y la desesperación de vivir" (21). Camus consagró a España varios editoriales de Combat, concedió entrevistas sobre el tema, publicó artículos, pronunció conferencias, asistió a mitines de solidaridad, dimitió de la U.N.E.S.C.O. cuando entró en ella España, ayudó a la "Spanish Refugee Act", intervino en favor del condenado español Comerora, saludó el setenta aniversario de Salvador de Madariaga. La enumeración de todos los escritos y actos de Camus en favor de España llenarían más de una página, pero baste

---

(21) Prefacio a L'Espagne Libre, Calmann-Lévy, 1946, p. 1606.

citar como los más significativos, a nuestro parecer, que celebró el Premio Nobel entre exiliados españoles y que el gobierno republicano en el exilio le condecoró con la medalla de la Liberación.

Sin embargo, es importante la polémica que mantuvo con Gabriel Marcel respecto a la obra de teatro L'état de siège. Este hizo una crítica extremadamente severa(22) en la que, entre otras cosas, reprochaba al autor que hubiese escogido a España como lugar en el que se desarrolla la escena; aparece este país como prototipo de las dictaduras, mientras que Marcel opina que hubiera sido mucho más acertado poner la acción en un país del Este. Camus le contestó con el artículo "Pourquoi l'Espagne?", publicado posteriormente en Actuelles I. En él se niega a rebatir las opiniones de Marcel sobre la calidad artística de la obra, pero insiste tenazmente en justificar su elección respecto al lugar de desarrollo de la obra. Enumera elementos que apoyan su juicio, pero al mismo tiempo deja bien claro que, a través de España, su condena se dirige a todas las sociedades totalitarias. Camus no acepta, como muchos, silenciar un terror para combatir mejor el contrario, y protesta con todo su corazón contra la actitud de los que sólo se indignan ante el asesinato de un hombre en la medida en que éste comparte sus ideas. Esta polémica nos sirve pues para señalar de nuevo que la aversión de Camus no se dirigía

---

(22) En Les Nouvelles Littéraires, 4 de noviembre 1948.

sólo a ciertas naciones, como podía ser Alemania, o a ciertos gobiernos totalitarios, los de derechas, sino que se oponía meramente a toda sociedad o forma de gobierno que cohartase la libertad de los individuos, que oprimiera a los hombres y que los dividiera en víctimas y en verdugos.

Puesto que Camus se oponía a los regímenes totalitarios, es de suponer que era partidario de una forma de gobierno liberal y democrática. Para él hay dos clases de razonamientos reaccionarios, que se expresan en sentido contrario pero que tienen en común el expresar una certeza absoluta. El primero consiste en decir que nunca se podrá cambiar nada, y entonces se concluye que las guerras son inevitables, que siempre habrá pobres y ricos, que no se puede hacer nada contra la injusticia y por lo tanto no hay más que ocuparse de sus propios asuntos. La otra insiste en que se puede cambiar a los hombres, pero su liberación depende de un factor determinado y hay que actuar en tal dirección por su bien. En consecuencia, se hace legítimo eliminar a los opositores, a los disidentes, a los descontentos, a los desviacionistas, etc., es decir a casi todos.

En ambos casos nos encontramos ante una simplificación obstinada de la cuestión, se introduce en el problema social una fijeza o un determinismo absoluto que no pueden encontrarse de hecho. En ambos casos se encuentra justificación o bien para dejar actuar a la historia,

o bien para agravar el dolor de los hombres. Camus les niega a los seguidores de estas opiniones que puedan llegar realmente a la liberación humana o a la democracia real. Así puede decir: "Por ello me parece que la democracia, ya sea social o política, no puede fundarse sobre una filosofía política que pretende saberlo todo y regularlo todo, de la misma manera que no ha podido fundarse hasta ahora en una moral de conservación absoluta. La democracia no es el mejor de los regímenes políticos. Es el menos malo" (23). Camus sugiere la idea de que quizá no haya ningún régimen político que sea bueno, o al menos reconoce modestamente que no puede asegurar cual es el ideal. Pero lo que cree saber con toda seguridad es que la democracia es el más aceptable. Ahora bien, Camus piensa que este tipo de régimen sólo puede ser concebido, creado y sostenido por hombres que saben que no lo saben todo, que se niegan a aceptar la condición proletaria y que no están dispuestos a tolerar la miseria de los demás, pero que precisamente se niegan a agravar esta miseria en nombre de una teoría o de un mesianismo ciego.

Los reaccionarios de estilo antiguo pretendían que la razón no arreglaba nada, mientras que los reaccionarios modernos piensan que la razón lo puede arreglar todo. El auténtico demócrata cree que la razón puede aclarar un gran número de problemas y puede arreglar un número casi igual de problemas. Pero no cree que reina

---

(23) "La démocratie, exercice de la modestie". Essais, pp. 1581-2. Vid. tb. Actuelles I. Essais, p. 319.

como dueña absoluta en el mundo entero. Así, Camus dice que el demócrata es modesto. Admite una parte de ignorancia, reconoce el carácter en parte arriesgado de su esfuerzo y que no le es dado todo. Y, a partir de esta confesión, reconoce que tiene necesidad de consultar a los demás, de completar lo que sabe con lo que otros saben. Reconoce que se debe a los demás y que está sometido a su constante acuerdo. Cualquier decisión que deba tomar, admite que los demás, para los cuales ha sido tomada esta decisión, puedan opinar de otra manera y hacérselo saber.

La verdadera democracia se refiere siempre a la base, porque supone que ninguna verdad en este orden es absoluta y que varias experiencias de hombres, añadidas la una a la otra, representan una aproximación de la verdad más precisa que una doctrina coherente, pero falsa. La democracia no defiende una idea abstracta ni una filosofía brillante, sino que defiende a los demócratas, lo cual supone que les pide que decidan de los medios más adecuados para asegurar su defensa.

Pero Camus es lo suficientemente lúcido para comprender que la mayoría puede equivocarse en el momento en que la minoría tiene razón. Por ello dice que la democracia no es el mejor régimen. Pero hay que sopesar los peligros de esta concepción y los que resultan de una filosofía política que lo somete todo. La experiencia demuestra que es preferible el sistema democrático al totalitario. Además, la modestia misma supone que la mino-

ría puede hacerse oír y que se tendrá en cuenta su opinión. Por ello dice que la democracia es el menos malo de los sistemas políticos.

## 2/ Marxismo y comunismo.

Conociendo ya suficientemente las opiniones políticas de Camus, parece innecesario alargarnos más sobre este punto. Sin embargo, creemos extremadamente interesante extendernos brevemente sobre la postura camusiana ante el marxismo. Ya hemos insistido en el apartado precedente en que la aversión de Camus se dirigía por igual a los sistemas totalitarios de derechas y de izquierdas. A pesar de ello, parece, por lo que llevamos dicho, que trataba con más energía a los primeros. Ello se debe en realidad a que hemos reservado en cierto modo los segundos para este apartado y, como se verá, no hay desigualdad de trato por parte de nuestro autor.

Sabemos que el joven Camus militó al poco tiempo de la subida de Hitler al poder en el movimiento antifascista Amsterdam-Pleyel, fundado por Henri Barbusse y Romain Rolland. En 1934, es decir a los veintiún años, se adhirió al partido comunista, instigado por su maestro Jean Grenier. Se le confiaron funciones de propaganda en los medios musulmanes, pues en aquella época todavía re-

sidía en Argel. Pero muy pronto, en 1935, Camus se separó del partido, al parecer porque el viaje de Laval a Moscú supuso una detención en la acción pro-musulmana del partido comunista. Gracias a la lectura de los Carnets podemos observar que hubo una crisis interna en aquella época. Ahora bien, parece ser que Camus no abandonó completamente el partido hasta 1937; en efecto, su presencia a la cabeza de la Maison de la Culture, controlada por el partido comunista, no podría explicarse de otra manera. La ruptura y la exclusión de Camus pudo ocurrir a consecuencia de incidentes entre el partido comunista y el Partido del Pueblo argelino de Messali Hadj que consideraba a los comunistas como instigadores de la represión que sufrían algunos de sus miembros.

El contacto pues de Camus con el comunismo fue pues breve y borrascoso. La influencia marxista en su obra, si la hay, es mínima. La separación de nuestro autor de esta ideología fué completa, hasta llegar a hacer fuertes críticas de ella: "Admito con ustedes la preciosa enseñanza crítica del marxismo; pero he llegado a la conclusión de que la concepción del mundo propio del marxismo no solamente es falsa, sino que además se hace mortífera" (24). Tales palabras no dejan duda de la separación total de Camus de esta filosofía política. Sí que estaría dispuesto, sin duda, a ponerse del lado de la crítica marxista de la sociedad burguesa; pero repu-

---

(24) "Lettre à Roger Quilliot". Essais, p. 1579.

diaba el materialismo dialéctico en tanto que principio de explicación absoluta porque se veía incapaz de aceptar sus consecuencias inevitables.

Es decir que Camus, en tanto que no era un filósofo profesional, no tendría nada que objetar a las bases intelectuales del marxismo. Lo que realmente choca con sus ideales es la aplicación política de esta corriente o, para decirlo mejor, considera injustos los regímenes políticos que se dicen marxistas. Esto se debe sencillamente a que estos estados son innegablemente totalitarios. Camus no le puede perdonar a la Unión Soviética su conquista de la totalidad y que se crea el instrumento de un mesianismo sin Dios. Ante esta forma de misticismo desmedido pierden peso la justicia, la vida de algunas generaciones y el dolor humano.

De este modo, desconfiando ya de la justicia inmediata, los marxistas que se dicen ortodoxos han optado por dominar el mundo en nombre de una justicia futura. Se llega a justificar los crímenes políticos teniendo en cuenta las circunstancias de los ajusticiados. Esto es absolutamente intolerable para Camus, que no reconoce ninguna excusa y ni siquiera atenuante para ningún asesinato, y menos de tipo político.

Camus piensa que el marxismo se ha introducido en cierta manera en la humanidad ocupando el sitio dejado por el cristianismo. De este modo Marx ha vuelto a introducir en el mundo descristianizado la falta y el



castigo, pero frente a la historia. El marxismo, bajo uno de sus aspectos, es una doctrina de culpabilidad en cuanto al hombre, de inocencia en cuanto a la historia. Cuando estaba lejos del poder, su traducción histórica era la violencia revolucionaria. Pero en el momento de acceder al poder, corría el peligro de convertirse en violencia legal, es decir en terror político. Y, efectivamente, parece que así ha sido. El marxismo no sólo se convirtió en una especie de fuerza espiritual, sino que también tuvo necesidad de montar una Inquisición. En la medida en que Marx predecía el cumplimiento inevitable de la sociedad sin clases, en la medida en que establecía de esta manera la buena voluntad de la historia, todo retraso en la marcha liberadora debía ser imputado a la mala voluntad de los hombres.

Ahora bien, Camus no caía en la ingenuidad de confundir un régimen totalitario de derechas con uno de izquierdas: "No es justo identificar los fines del fascismo y los del comunismo ruso. El primero supone la exaltación del verdugo por el verdugo mismo. El segundo, más dramático, la exaltación del verdugo por las víctimas. El primero nunca ha soñado con liberar a todos los hombres, sino solamente con liberar unos cuantos subyugando a los demás. El segundo, en su principio más profundo, intenta liberar todos los hombres esclavizándolos a todos, provisionalmente" (25). Camus reconoce la grandeza de la

---

(25) L'homme révolté. Essais, p. 648.

intención del marxismo frente a la del fascismo. Pero ambos sistemas han actuado con el mismo cinismo político y se han apoyado en el nihilismo moral. Desembocan pues en sistemas injustos e inaceptables. Se podría resumir la actitud de Camus usando términos en boga diciéndole que lo que combate directamente no es el marxismo, sino el stalinismo. Ahora bien, ambos están íntimamente unidos, tal como nos da a entender. No es que el stalinismo sea identificable con el marxismo, sino que la aplicación política del marxismo conduce inevitablemente al stalinismo. Y todo proviene de las pretensiones de tipo religioso del pensamiento de Marx. Se niega el hombre que es ahora en nombre del que será. De este modo semejante pretensión deriva en el universo del Gulag. En realidad, el fin de la historia no puede tener, en los límites de nuestra condición, ningún sentido definido. Solamente puede ser objeto de una fe y de una nueva mistificación. Y esta no es menor que la que en otro tiempo justificaba la opresión colonialista con la necesidad de salvar las almas de los infieles.

Si antes hicimos alusión a las acciones de Camus en favor de la España republicana como muestra de su actividad en contra de los totalitarismos de derechas, hay que advertir que no estuvo inactivo respecto a las dictaduras de tipo marxista. Citemos, por ejemplo, una alocución pronunciada al día siguiente de las revueltas en Berlín-Este el 17 de junio de 1953; la protesta que levantó contra la represión de Poznań, firmando un texto

en favor de los obreros condenados; la respuesta a la llamada de los intelectuales húngaros en la sublevación de 1957; la intervención personal, al lado del pandit Nehru, hecha a Janos Kadar. Las condenas del sistema concentracionario soviético, de su imperialismo y de sus métodos son numerosas en sus artículos y escritos varios. No se puede acusar a Camus de complicidad con el campo soviético para atacar a las dictaduras fascistas.

Tanto es así que se le llegó a acusar de todo lo contrario. Para hablar de ello es inevitable citar la famosísima en su tiempo polémica entre Sartre y Camus. Un autor poco sospechoso de tendencias derechistas nos la cuenta así: "El último libro de Camus (*L'Homme révolté*) fue analizado en una crítica muy severa, pero objetiva, de Francis Jeanson, publicada en la revista de Sartre. Camus escribió una respuesta llena de encono, en la que se rehuyen todas las argumentaciones sustanciales, principalmente en torno al problema de la historicidad, (...) para colocar en el centro de un debate filosófico la cuestión Krawtschenko y el tema de los campos de trabajo punitivo en la Unión Soviética; y esto, en una polémica sobre Hegel y Marx, sobre la revolución, sobre la necesidad histórica y la libertad del individuo. En su réplica, Sartre se niega, y con razón, a entrar en los dislates demagógicos de Camus. Refuta serenamente sus argumentos, y se contenta, en este punto, con desenmascarar la mala fe moral de Camus y de sus congé-

neres" (26).

Suprimiendo los juicios de valor, tenemos aquí un perfecto resumen de la polémica ocurrida en 1952 y que tuvo como escenario la revista de Sartre Les Temps Modernes, en la que se publicaron la crítica del L'Homme révolté, la carta de Camus y las réplicas de Sartre y Jean-son. Esta polémica tuvo gran repercusión en los medios intelectuales franceses en aquella época. Hay que recordar que Sartre y Camus mantuvieron excelentes relaciones desde 1944 hasta 1952, aunque no compartiesen las mismas opiniones en todo. Pero, en el fondo, tenían el mismo agudo sentimiento de las contradicciones de la existencia y no se resignaban a las posiciones simplistas y confortables. Sin embargo, las divergencias habían aumentado en los últimos años. Sartre se acercaba cada vez más a la ideología y a la ortodoxia comunista, mientras que Camus juzgaba imposible toda colaboración con el stalinismo.

Así pues, L'Homme révolté, que pone en tela de juicio la visión marxista de la historia y que desmitifica la revolución, no podía caer bien en el medio de Sartre. No obstante, por amistad, éste no quiso hacer la crítica, encargándose de ello su colaborador Jean-son. Su artículo "Albert Camus ou l'âme révoltée" es francamente severo, pero no se puede decir que sea exagerado o totalmente injusto. Camus estaba quizá sensibilizado a causa de dos críticas de André Breton aparecidas en Arts y por un artículo poco favorable de France Observateur. El caso es

---

(26) LUKÁCS, G. El asalto a la razón. México, Grijalbo, 1972. Pp. 636-7.

que su réplica resultó demasiado apasionada, perdiendo así algo de fuerza persuasiva. Con más calma, Sartre aprovechó para abrumar a Camus con un artículo bien meditado y compuesto.

Más que el detalle de la polémica importa saber que lo que Camus le reprochaba a Sartre era su "ultra-bolchevismo", como decía Merleau-Ponty. Sartre, a su vez, acusaba a Camus de haberse aliado con los valores burgueses. La brutalidad intelectual de aquél y la intransigencia apasionada de éste no podían hacer más que consolidar la ruptura entre ambos. No nos interesa analizar la postura de Sartre pero, como hemos demostrado ya, la acusación dirigida contra Camus de filoderechismo es totalmente injusta. Sus ataques contra las dictaduras fascistas y su participación en la resistencia contra la ocupación nazi bastarían para probarlo. Pero, además, en ningún momento se puede encontrar en él un acercamiento a la ideología burguesa. Como él se encargó de demostrar, el ataque del sistema policiaco stalinista no supone una toma de partida en la doctrina política opuesta, sino meramente un ataque contra toda forma de gobierno totalitario.

Sin embargo, no se comprendió así, y el desprestigio de Camus entre los marxistas se acrecentó enormemente: "Kierkegaard se convierte, así, en el adelantado de una actitud reaccionaria cuyas irradiaciones se perciben todavía hoy en las filosofías de Heidegger, Camus y

otros" (27). Como vemos, se llegan a emitir juicios muy duros que, aunque se concediera que no están carentes de algún fundamento, resultarían excesivos. El mayor prestigio de Sartre, al menos en ciertos sectores, y su mayor dominio de los recursos dialécticos le dieron ventaja en esta lamentable polémica. Esto no quiere decir, por supuesto, que uno tuviera razón sobre el otro. Pero la cuestión no quedaba cerrada por aquellos tiempos, y aún tendremos ocasión de referirnos a esta polémica para decir quizá la última palabra sobre ella.

El punto clave de la disidencia estriba en que, tal como apunta Camus, el marxismo promete al hombre que será libre. En el caso del comunismo, el estado es el vehículo que llevará a la humanidad a su estado futuro de felicidad. Así pues, la alianza de Sartre con el comunismo representa para nuestro autor una evasión histórica de la actual condición absurda de los hombres, una deificación de la historia y un sacrificio de los ideales humanos en aras de un dios inexistente. En efecto, creer en esta liberación futura es algo del mismo orden que la creencia en la felicidad ultraterrena. Y esta fe, basada solamente en las opiniones de un autor innegablemente genial, sirve de justificación para la represión policiaca, para las ejecuciones y las deportaciones. Esto es lo que Camus no puede admitir de ninguna manera. Una libertad insegura no vale el precio de una sola vida

---

(27) Op. cit., p. 235.

humana, sobre todo habiendo otras vías de solución.

Tal como hemos mostrado en estas páginas, se da la paradoja de que Camus sufrió ataques por parte de los conservadores y por parte de los marxistas. Ya vimos en el apartado anterior que Gabriel Marcel acusaba a Camus de ponerse implícitamente de parte de los totalitarismos del Este. Ahora acabamos de ver cómo Jean-Paul Sartre le echa en cara una actitud opuesta. Camus es calificado nada menos que de reaccionario, aunque no por todos los autores marxistas. Lo que se puede pensar es que hubo en Camus una evolución, un giro repentino de la derecha a la izquierda, o la viceversa. Sin embargo, sabemos perfectamente que esto no es así. Valga como prueba el hecho de que, posteriormente a la polémica de Les Temps Modernes, Camus presentó su dimisión a la U.N.E.S.C.O. y participó en un mitín de protesta por la admisión de España en este organismo.

Después de haber expuesto los puntos en los cuales Camus disiente del marxismo, nos bastaría con estas palabras para resumir su actitud práctica frente al comunismo: "Y nuestra postura, como la de los cristianos, consiste en decir: Si no estamos de acuerdo con la filosofía del comunismo ni con su moral práctica, rechazamos enérgicamente al anticomunismo político, porque conocemos sus inspiraciones y sus fines inconfesados" (28). Se refiere evidentemente al hecho conocido de que el anticomunismo

---

(28) Actuelles I. Essais, p. 273.

no refuerza la democracia, sino que tiende al fascismo. Bien es verdad que el antifascismo sirve para dar prestigio a los totalitarismos comunistas. Los crímenes de uno de los bandos se presentan unilateralmente por el otro para reforzar sus propias posiciones, de un modo oportunista.

Como hemos visto, Camus fué llamado reaccionario y acusado de filocomunista. Hemos demostrado que no hubo evolución en él como para merecer estos apelativos distintos. Como es imposible ser ambas cosas a la vez no queda más remedio que admitir que no era ni lo uno ni lo otro. Su postura no es ambigua en este caso: se opone sencillamente a toda forma de totalitarismo, a toda forma de gobierno que oprime al pueblo, que dispone de las vidas de los hombres a su antojo. Su mensaje es el de combatir el sufrimiento por todos los medios, pero sin aliarse con él o aumentarlo con el fin de suprimirlo por completo algún día.



#### D) LA JUSTICIA

Este es probablemente el aspecto más importante de los estudiados en este capítulo, y se puede decir en cierto modo que los demás se hallan subordinados a la justicia. Por supuesto, no nos referimos solamente a Camus. La aspiración de conseguir una sociedad más justa ha sido tan frecuentemente mencionada que ya nos parece tópica. La resonancia afectiva de la palabra "justicia" en los hombres no creemos que sea en mucho inferior a la casi mágica de libertad. Se entiende, en efecto, que esta virtud o cualidad no sólo constituye una de las características más laudables en el individuo, sino que aplicada al orden social ha de producir óptimos resultados en todos los aspectos.

Sin embargo, a pesar de este reconocimiento casi universal, pensamos que el interés y la preocupación de Camus por la justicia supera en algo lo que se consideraría normal. Y esto, contrariamente a lo que ya hemos señalado en otras ocasiones, sí que ha sido advertido por algunos autores (29). De todas formas, tampoco ha recibido la atención que se merecía. Esto se debe a que la obra de Camus ha sido muy irregularmente estudiada, in-

---

(29) Vid., p. ej.: HOURDIN, G. Camus le juste. Paris, éditions du Cerf, 1960. ALTER, A. "De Caligula aux Justés: de l'absurde à la justice". Revue de la Société d'Histoire du Théâtre, vol IV, octubre-noviembre 1960. Pp. 321-336.

sistiéndose a veces excesivamente en algunos temas y dejando <sup>otros</sup> en barbecho, a pesar de no carecer de importancia.

Es inútil insistir sobre el hecho de que el concepto de justicia que se examina aquí no se refiere al sentido institucional, entendiendo como todo aquello organizado por los hombres o la sociedad establecida para administrar o impartir lo que más propiamente se llama justicia. Ahora bien, como siempre, será inútil buscar en nuestro autor una definición formal. Pero tampoco ésta es absolutamente necesaria, ya que el concepto que tenía Camus de la justicia coincidiría sin duda alguna con la idea que se hacen todos los hombres con una cierta formación, siempre y cuando algún tipo de ideología o de fanatismo no le impidan pensar con un mínimo de desapasionamiento.

La justicia aparece pues como un principio superior, una exigencia de inexcusable cumplimiento cualquiera que sea su origen. Por supuesto, para Camus la justicia no provendrá de Dios, sino que estará fundada en la naturaleza misma del hombre. El lugar preponderante de éste en el universo conocido hace que este principio no sufra merma en su importancia sino que, al contrario, al no haber ninguna esperanza en el más allá, adquiere una relevancia máxima. Por otra parte, es evidente el papel netamente social de la justicia; no es que no se aplique a los individuos, pero su sentido se halla en las relaciones de todos los hombres formando un todo o agrupados

en grandes divisiones políticas como los estados. Es la que debe conformar la convivencia y parte de la felicidad de los hombres, dando a todos una vida digna, suprimiendo las diferencias injustificables y eliminando la opresión y la violencia. Pero una visión más amplia del pensamiento de Camus sobre esta cuestión la vamos a ver en el estudio detallado.

1/ Sentido.

Como ya hemos señalado, en Camus no hay lugar para hablar de la justicia divina ni tampoco que la justicia provenga de Dios. Para él, ésta es ante todo humana, pero no en cuanto creación abstracta, sino en cuanto pertenece tanto al intelecto como a la afectividad del hombre y que como tal debe ser correctamente entendida. "La justicia es a la vez una idea y un calor del alma. Sepamos tomarla en lo que tiene de humano, sin transformarla en esta terrible pasión abstracta que ha mutilado a tantos hombres" (30). De esta cita un tanto poética e imprecisa no debemos sacar una definición de lo que Camus entendía por justicia, sino solamente la idea de estos elementos que acabamos de mencionar. La justicia tiene sus fuentes en el hombre, pero se aplica en las relaciones más amplias.

---

(30) Actuelles I. Essais, p. 268.

Además, Camus no comete la ingenuidad de creer en la posibilidad de una justicia total en el mundo. Se da perfecta cuenta de que la justicia absoluta es imposible, de la misma manera que son imposibles el odio o el amor eternos.

La justicia implica ante todo un gran equilibrio y, como decía nuestro autor, supone desterrar todo apasionamiento. Así, por ejemplo, en el caso de la ocupación, no hay duda para Camus de que hay que combatir al pueblo que oprime al suyo. Pero odiar a este pueblo supone para él negarse y refutarse a sí mismo. Hay que oponerse con todas sus fuerzas a la barbarie nazi, pero esto no implica renegar de Nietzsche, por ejemplo. Sería caer en el mismo inexplicable error de aquellos, que desecharon brutalmente toda obra, como la de Freud, debida a autores judíos, o también en el de los soviéticos al seguir a Lyssenko y rechazar la biología occidental por considerarla burguesa y por lo tanto no válida. En cuanto a Camus, ya hemos citado su falta de apasionamiento frente a la justicia cuando hablamos hace poco de su crítica al totalitarismo. Nos encontramos ante un caso poco frecuente de honradez ante el hecho de condenar por igual a los sistemas dictatoriales tanto de un bando como del otro, poniendo mucho antes el sentido de la justicia que la simpatía hacia una u otra tendencia.

Para Camus, escoger la justicia supone serle fiel a la tierra, al no creer que el mundo tenga un sentido superior. Pero creer saber que algo en él tiene un senti-

do, y esto es el hombre, porque es el único ser que exige tenerlo. Este mundo tiene al menos la verdad del hombre y nuestra tarea consiste en darle sus razones contra el mismo destino. Y no hay otras razones que el hombre y éste es el que hay que salvar si queremos salvar la idea que nos hacemos de la vida. Y ésta consiste ante todo en dejar campo libre a la justicia, que únicamente el hombre puede concebir. Y, si bien el odio no se justifica por nada, la justicia no debe dejarse vencer por una caridad mal entendida. Porque hay faltas que se pueden perdonar, incluso la muerte de personas inocentes, pero no se puede dejar de castigar a aquellos que han degradado el alma de algunos y que han muerto desesperados. La justicia ha de estar pues libre por completo de sentimientos o bien crueles o bien excesivamente blandos.

La justicia es también propiamente humana en el sentido de que el hombre encadenado a un mundo absurdo, no acepta doblegarse ante su condición y adopta una actitud que le justifica y le da plenamente todo su ser. Nada le es dado a los hombres y lo poco que pueden conquistar se hace a un precio muy alto. "Pero la grandeza del hombre no está ahí. Se encuentra en su decisión de ser más fuerte que su condición. Y si su condición es injusta, sólo tiene una manera de superarla que consiste en ser justo él mismo" (31). La justicia aparece como un determinante de la acción humana en cuanto da sentido real a su existencia. Sísifo no puede evitar tener que

---

(31) Op. cit., p. 258.

subir su roca a lo alto de la montaña, pero puede no dejarse vencer en su interioridad anímica, renunciando a doblegarse y haciéndose así más fuerte que su destino. De la misma manera, el hombre no puede hacer que su relación con el mundo sea absurda e injusta, pero puede superar esta situación por medio de una oposición consciente, que en este caso consistirá en ser justo; el colaborar o ponerse de parte de la injusticia equivale a una claudicación, a una admisión de su propia debilidad.

Más que decir que el mundo o la vida son injustos se podría afirmar que la injusticia es propiamente la situación del hombre en el mundo. En efecto, éste se halla arrojado a un universo sin esperanza, en el que hay muy escaso campo para la felicidad, y ninguna otra salida que no sea el escándalo de la muerte. Toda la injusticia está contenida en esta relación, y las diversas injusticias particulares que se puedan cometer no son más que concreciones de esta injusticia universal. Y la injusticia de los hombres consiste en colaborar con aquélla, en favorecerla y en no hacer nada por combatirla. La justicia, en cambio, proviene directamente del hombre, no es una mera abstracción.

por otra parte, no hay que pensar que la justicia en todo su sentido puede ser alcanzada por el individuo. Ya hemos visto, al tratar del tema de la culpa, que Camus opina que nadie es totalmente inocente. De la misma manera, se puede decir que nadie es totalmente justo, ya que tiene una parte de culpa en el mal del mundo, es decir, en la situación injusta en la que está sumida la

humanidad. Todos hemos hecho algún mal en nuestra vida, aunque no haya trascendido o no caiga bajo el campo de las leyes. Para Camus no hay justos, sino solamente corazones más o menos pobres en justicia. Como vemos, éste es uno de los principios clave de La Chute, en el que aparece la imposibilidad de erigirnos en jueces porque ninguno de nosotros es totalmente justo.

Ahora bien, esto no quiere decir que podamos renunciar a perseguir la justicia. No es admisible la excusa de que es indiferente procurar ser justo o no hacerlo, puesto que nunca llegaremos a conseguir el grado máximo que sería deseable. Precisamente hay que combatir la injusticia y, aunque no podamos vencerla del todo, al menos podremos disminuir su cantidad en el mundo. Quizá no podamos evitar que éste sea un universo en el que niños sean torturados, pero debemos intentar que haya menos niños torturados. Quizá no se pueda evitar nunca que haya enfermedades o accidentes que produzcan la muerte de niños inocentes, pero no parece tan imposible erradicar las muertes por odios, malos tratos, guerras, genocidios, racismo, mal reparto de los recursos económicos, etc.

La búsqueda de la justicia parece pues inexcusable y se presenta casi como el primero de los deberes del hombre. Sin embargo, Camus pronunció unas palabras que suenan contradictorias con lo que se acaba de decir: "Tengo que condenar también un terrorismo que se ejerce ciegamente, en las calles de Argel por ejemplo, y que un día

puede dañar a mi madre o a mi familia. Creo en la justicia, pero defenderé a mi madre antes que a la justicia" (32). Estas palabras fueron dichas en Estocolmo, durante una conferencia pronunciada en la Universidad al poco tiempo de recibir el Premio Nobel. Era la época del conflicto de Argelia y un joven argelino que se encontraba presente le interrogó de forma violenta sobre su silencio respecto a los problemas de su país. En medio de constantes interrupciones, Camus tuvo que explicar que siempre había sido partidario de una Argelia justa, en la que pudieran convivir los franceses y los árabes. En efecto, siempre dijo que había que hacerle justicia al pueblo argelino y concederle un régimen plenamente democrático. Su silencio se debió a que el odio se había acrecentado de tal manera de una y otra parte que juzgó que un intelectual no podía intervenir para no agravar el terror. Estaba esperando el momento propicio para actuar y poder unir en vez de dividir. Así pues, lo que quería decir Camus es que, si bien la justicia es lo más importante, hay algo que es más urgente, concretamente detener el asesinato de personas inocentes. El terrorismo nace de una situación injusta, pero esta acción es a su vez injusta. Camus no quiere decir pues que sean más importantes los sentimientos personales que la justicia, sino que ante una situación límite el hombre no puede conservar su mente clara para pensar y obrar racionalmente. Y, en cual-

---

(32) Essais, p. 1882.



quier caso, la aplicación de la justicia a tiempo debía de evitar estas situaciones.

Quitando estos casos que son estrictamente individuales, la lucha por la justicia no repara en sacrificios. Demasiadas veces la justicia se ha adquirido al precio de la sangre de los hombres. Muy pocas cosas justifican el recurso a la violencia y, de hecho, para tomar las armas contra sus semejantes son necesarias razones inmensas. Estas pueden ser, por ejemplo, la ocupación militar y el aplastamiento sistemático de la libertad y la dignidad humanas. Así justifica Camus la sublevación de París contra las tropas alemanas. Hace una aproximación histórica con las otras ocasiones en las que se levantaron barricadas en la capital francesa por motivos parecidos. Pues, en su opinión, tal sublevación no es estrictamente militar o étnica, de un ejército contra otro o de una nación contra otra. Se trata, al contrario, de la lucha de la justicia contra la injusticia.

Ciertamente entre los sublevados sí que se podría encontrar ante todo un odio irracional hacia los ocupantes y un gran deseo de venganza. Camus no lo ve así, y se apoya en parte en el hecho de que, de todas formas, París iba a ser liberada por los ejércitos aliados. Su visión no revela su optimismo por los móviles que hacen actuar así a los parisinos, sino que transparenta su propio sentimiento y su deseo íntimo. "El París que combate esta noche quiere mandar mañana. No para el poder, sino para

la justicia, no para la política, sino para la moral, no para el dominio de su país, sino para su grandeza" (33). En otras palabras, el pueblo se encuentra en armas hoy porque espera una justicia para mañana. Es una prueba más de la ecuanimidad de Camus, que en pleno combate escriba en el periódico clandestino Combat unas palabras tan llenas de medida, totalmente carentes de ansias de venganza o de espíritu bélico. Con su característica lucidez, no piensa apenas en la derrota de los alemanes, sino en el mañana de los franceses, en el orden justo que habrá que instaurar.

Así pues, aunque Camus es eminentemente pacifista y se encuentra como nadie exento de revanchismos, no puede por menos de justificar y legitimar la lucha por la justicia, aun a costa de graves sacrificios. Porque éste es un caso ciertamente espectacular y sin duda alguna el más grave, ya que se paga la adquisición de la justicia con la sangre de uno mismo o de otros hombres inocentes. Pero es que además el camino de la justicia puede ser penoso en muchas ocasiones. Cuando se encuentra uno del lado de los poderosos esto supone estar del lado de la injusticia. Si se decide luchar por la justicia no se puede seguir con los verdugos, de modo que se pierden todas las ventajas personales de una posición confortable. Pero, incluso sin pertenecer a la clase de los poderosos, el tratar de ser consecuentes con la justicia puede acarrear problemas y molestias, ya que seguir ese camino es

---

(33) Actuelles I. Essais, 256. .

ir en contra del mundo y de los hombres. El mismo Camus, por tratar de ser justo, recibió duras críticas por parte de los dos grandes grupos políticos opuestos, y tuvo que perder amigos que no le perdonaron el no ponerse del todo de su lado.

Con todo lo que hemos explicado, se justifica el título de la obra de teatro Les Justes. Parece ser que Camus dudó mucho sobre qué título ponerle y barajó entre otros el de La Corde. Aunque esto pertenece a la pequeña historia literaria, en este caso nos interesa bastante porque nos presenta explícitamente a unos personajes que son justos según el sentir de nuestro autor. Ya sabemos quienes son y no es preciso presentarlos de nuevo. Pero habría que recordar por qué merecen el apelativo de justos. En primer lugar, persiguen la justicia, buscan una sociedad en la que el pueblo no sufrirá calamidades, en la que unos pocos ya no exploten a la mayoría, en la que no exista el terror policial y en la que desaparezcan las muertes injustas. Pero, además, se niegan a practicar una violencia injustificada; recurren a ella porque creen que no hay otro camino posible, pero no se dejan dominar por ella. Así aceptan todos voluntariamente su propia muerte para lavar con su sacrificio aquellas que ellos mismos han producido. Su consecuencia les lleva a la renuncia más total que se puede hacer, que es la de su propia vida. Se transforman en unos auténticos mártires de sus ideales; antes y después de ellos otras personas han per-

dido la vida a causa de su acción en pro de la justicia, pero lo habrían evitado si hubieran podido.

La lucha por la justicia no sólo es legítima sino que es, o debería ser, una exigencia en el hombre. Se podría decir que se trata de un imperativo moral. En ello se centra la grandeza del género humano. "Es cierto que no haremos de nuevo a los hombres. Pero no les rebajaremos. Al contrario, los levantaremos un poco a fuerza de obstinación, de lucha contra la injusticia, en nosotros mismos y en los demás" (34). La vida humana cobra un sentido positivo cuando se persigue este fin. Camus reconoce que nunca se llegará a crear un hombre nuevo que sólo sea cualidades, es decir que jamás se alcanzará la justicia total. Pero el sentido de la lucha no es la lucha misma solamente, sino que se lograrán unos resultados alentadores, la disminución progresiva de la injusticia.

## 2/ Justicia y fundamentos metafísicos.

Para precisar todavía más el sentido de la justicia desde el punto de vista de Camus y justificar su papel determinante en el comportamiento humano, creemos

---

(34) Actuelles II. Essais, p. 727.

que es conveniente estudiarla en sus relaciones con los demás temas que hemos tratado, particularmente con los fundamentos metafísicos del comportamiento humano. Este sistema tiene la ventaja de que, al conocer ya profundamente los otros términos con los que relacionamos el de justicia, podemos obtener una visión bastante exacta de un concepto que no es excesivamente fácil de aprehender. Pero, además, nos devuelve la idea de la interrelación de los temas que estamos tratando; su estudio por separado en diferentes apartados nos puede hacer olvidar a veces que forman parte de un todo y que no pueden entenderse sin tener en cuenta todos los demás. Ahora bien, es imprescindible hacer estas divisiones y subdivisiones por razones de orden y de claridad.

En primer lugar podríamos hablar del problema de Dios. Ya hemos visto repetidas veces cómo la increencia determina en gran parte la dirección del pensamiento camusiano. Puesto que Camus adopta una postura de no considerar a Dios, sin tratar de demostrar su inexistencia, no va a preocuparse evidentemente de analizar la justicia divina. Lo que va a hacer es encarar la justicia y la gracia, este concepto cristiano que sí rechazó de manera explícita. Camus entiende por gracia la versión cristiana del contenido más amplio de lo sagrado. Entre los conceptos de justicia y de gracia, según Camus, hay un conflicto que sólo puede resolverse con la desaparición de uno de ellos. Son términos opuestos, y lo único que tie-

nen en común es que ambos quieren ser totales y reinar sin límites. Por ello, cuando se enfrentan se produce una lucha a muerte.

Camus interpreta así el sentido histórico del cristianismo como un intento de resolver el terrible interrogante que se plantea a los hombres. Al sufrir Cristo el martirio y la muerte, ningún sufrimiento era ya injusto, todo dolor era necesario. La intuición del cristianismo consistiría en suponer que la injusticia generalizada es tan satisfactoria para el hombre como la justicia total. Solamente el sacrificio de un Dios ~~fb~~cente podía justificar la larga y universal tortura de la inocencia, solamente la agonía de Dios podía aliviar el sufrimiento de los hombres. Pero llega un momento en que el hombre ya no acepta esta visión de las cosas y se rebela contra un orden que se le aparece a todas luces como injusto..

Hay pues como un juicio de Dios al que, a causa de su supuesta omnipotencia, no se le perdona que consienta el mal en el mundo. El hombre no puede ya consolarse con la idea de una injusticia general, y las consecuencias adquieren gran relevancia. "Desde el instante en que el hombre somete a Dios al juicio moral, lo mata en él mismo. ¿Pero cuál es entonces el fundamento de la moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia, pero ¿puede comprenderse la idea de justicia sin la idea de Dios?" (35). La respuesta de Nietzsche, por ejemplo, es que la moral es el último rostro de Dios que hay que destruir

---

(35) L'homme révolté. Essais, p. 472.

antes de reconstruir. Dios ya no existe entonces y no garantiza nuestro ser; el hombre debe decidirse a hacer por él mismo para ser.

La respuesta de Camus se acerca sin duda alguna a la que expresa Iván Karamazov. Ya hemos hablado de este personaje muy admirado por Camus y hemos analizado su actitud de genuino rebelde. Su razonamiento es que si el mal es necesario para la creación divina, entonces esta creación es inaceptable. Ya no puede pues referirse a este Dios misterioso, sino a un principio más alto que es la justicia. Su actitud de rebelde consiste precisamente en sustituir el reino de la gracia por el de la justicia. La opinión de Camus no es que la justicia sea mejor que la gracia, sino que de los dos sólo hay un camino aceptable, que es el de la justicia.

Con este punto de vista, Camus también se explica la revolución francesa como una lucha de la justicia contra la gracia. Es cierto que la revolución de 1789 no estaba directamente emparentada con otros levantamientos anteriores, ni siquiera en el mismo país. Las jacqueries medievales eran la acción desesperada de unos siervos hambrientos que no podían ya contener su odio contra unos señores las más veces crueles, que les explotaban y les mantenían en un estado de esclavitud. La famosa noche de San Bartolomé en el siglo XVI tuvo como principal motivo las enemistades entre católicos y hugonotes. En cambio, en este otro caso, se quiere trastocar por completo las bases

que soportaban el edificio social hasta entonces, realizando una revolución en profundidad, no sólo contra la clase dominante, sino también contra la religión que aporta sus bases para sostenerla.

La solución del cristianismo frente a la injusticia del mundo no era tal, sino meramente una desviación del problema, una falsa salida. Lo que se hacía era aportarles un consuelo a los hombres, pero no el remedio de sus males. En cambio la instauración de la justicia supondrá el fin de todas las calamidades del género humano, pues al no haber explotadores y explotados, víctimas ni verdugos, desaparecerán las ambiciones, las violencias, las desigualdades injustas. Esto es lo que trata de explicarle Kaliayev en Les Justes a su compañero de prisión encargado de la limpieza de las celdas. Este no entiende muy bien por qué un personaje de la clase alta puede arriesgar su vida por los que son, como él, lo más bajo de la sociedad. El es un borracho que cometió un asesinato múltiple. Kaliayev pretende demostrarle que se bebe porque se está humillado, y que si se llega a la sociedad ideal, ni siquiera se sentirán deseos de beber:

"KALIAYEV. Seremos todos hermanos y la justicia hará transparentes nuestros corazones. ¿Sabes de qué te estoy hablando?

FOKA. Sí, del reino de Dios.

KAL. No hay que decir eso, hermano. Dios no puede nada. ¡Lo nuestro es la justicia!" (36).



La separación entre la justicia y la gracia queda pues confirmada con estas palabras, aunque ya Camus había hecho un análisis bastante profundo de este problema en L'Homme révolté. Claro está que la obra de teatro que acabamos de citar es una perfecta ilustración de algunas de las partes de este libro.

En cuanto a la felicidad, es fácil comprender que para Camus una situación justa es una condición imprescindible para ser felices. Como no identifica la felicidad con los placeres materiales, no concede la posibilidad de lograr una auténtica felicidad a los verdugos o a los opresores. Al igual que el juez Othon de La peste o el jefe de policía Skouratov de Les Justes, serán personajes eminentemente antipáticos pero que en cierto modo llegan a hacernos sentir una especie de compasión porque resulta evidente que son muy pocas las satisfacciones profundas que pueden obtener de su situación en principio privilegiada. Pero Camus llega a veces algo más lejos, dando a entender que la justicia no tendría sentido si no nos brindase la esperanza de la felicidad. Realmente se comprende que de muy poco nos puede servir la libertad si estamos reducidos a la miseria, digan lo que digan algunos exaltados o demagogos. De la misma manera, un universo justo en el que hubiese la misma cantidad de desdicha que en el injusto no representaría ningún adelanto respecto a nuestra situación presente.

Como ya hemos indicado en algún lugar, justicia y libertad son sin duda las palabras de mayor resonancia en

el ámbito político y social, no habiendo sufrido ninguna merma en su prestigio desde hace siglos, sino que más bien cada vez tienen más poder como estímulo de acción en su ámbito propio. Aunque a menudo se emplean a la par, no cabe duda de que su sentido no es equivalente ni similar. Representan ideas distintas, aunque tampoco se puede negar que haya una relación entre ellas. En su sentido camusiano, conocemos bastante el alcance de ambas, pero queda por analizar su interrelación.

Ya que el aspecto más conocido de estos términos es el social y político, empezaremos por este campo. En sus artículos periodísticos, Camus insiste en que siempre ha deseado la conciliación de la justicia y la libertad. Podemos decir que entiende por justicia un estado social en el que cada individuo recibe sus oportunidades al principio, y en donde la mayoría de un país no está mantenida en una condición indigna por una minoría de privilegiados. Y llama libertad a un clima político en el que se respeta a la persona humana tanto en lo que es como en lo que expresa.

Ahora bien, la dificultad parece encontrarse en el equilibrio de estas dos definiciones, tal como lo demuestran las experiencias históricas. "Nos dan a escoger entre el triunfo de la justicia o el de la libertad. Solamente las democracias escandinavas están cerca de la conciliación necesaria. Pero su ejemplo no sirve como prueba a causa de su aislamiento relativo y del marco limitado en el que se operan sus experiencias. Nuestra idea consis-

te en que hay que hacer reinar la justicia en el plano de la economía y garantizar la libertad en el plano de la justicia" (37). Esto supondría pues una economía colectivista y una política liberal. Una libertad política que no retirase al dinero su privilegio para devolvérselo al trabajo sería un engaño. Pero, a su vez, sin una garantía constitucional de la libertad política, la economía colectivista podría absorber toda la iniciativa y toda la expresión individuales. En este equilibrio constante residirían las condiciones necesarias y suficientes para que cada hombre pudiese ser el único responsable de su felicidad y de su destino. Se trataría sencillamente de no añadir a las miserias profundas de nuestra condición una injusticia que sea puramente humana.

La opinión política de Camus en este aspecto queda clara, aunque podría prestarse a múltiples críticas, particularmente sobre la aplicación práctica de estas ideas y el contenido real de la constitución que propugna. Pero no hay que olvidar tampoco que Camus no es un político profesional, de modo que a él sólo le correspondería dar las líneas generales de lo que considera el mejor de los sistemas posibles.

Pero el problema de la justicia no se limita al plano político, a pesar de la enorme importancia que puede tener en este campo. Es un concepto que tiene su exis-

---

(37) Essais, p. 1528.

tencia independientemente de su aplicación práctica. Para descubrir su ser hay que partir del ser que se descubre en el hombre. De esta manera podemos decir que si para establecer la justicia se hace callar el derecho, esto equivale a suprimirlo para siempre. El problema ha consistido en que se ha confiado la justicia a los únicos que tienen la palabra, es decir a los poderosos. Así, durante siglos, la justicia aplicada por los poderosos se ha identificado con la arbitrariedad. Y así volvemos a un problema que acabamos de estudiar. Matar a la libertad para hacer reinar a la justicia viene a ser rehabilitar la noción de gracia sin la intercesión divina y restaurar el cuerpo místico en una condición más baja.

En términos absolutos, libertad y justicia serían incompatibles. Una libertad absoluta pretendería pasar sin la justicia, mientras que una justicia total niega la libertad. Es evidente que, puesto que hablamos en términos absolutos, ninguna de estas situaciones puede llegar a tener lugar. Pero lo que se deduce de esto es que la justicia y la libertad deben encontrar sus límites la una en la otra. Ningún hombre puede estimar que su condición es libre si al mismo tiempo no es justa. Esta necesaria interrelación y esta limitación mutua justifican pues estas concisas palabras de Camus: "La orden de acción hoy en día, para todos nosotros, no puede ser otra que ésta: sin ceder nada en el plano de la justicia, no abandonar nada en el de la libertad" (38). La actividad huma-

---

(38) Actuelles II. Essais, p. 796.

na debe desplegarse para conseguir ambas a la vez, pero no una sola exclusivamente, pues ello acarrearía la desaparición de la otra, lo cual sería una pérdida irremediable pues, tal como hemos visto, de ninguna de ellas puede prescindir el hombre.

Un término que sí se encuentra separado del de justicia es el de inocencia. Por supuesto que no se encuentran en el mismo plano, pero lo que se quiere decir es que el hecho de que reine la justicia no nos hace inocentes. Puede haber una justicia social que nos restituya todos nuestros derechos ciudadanos, pero que no puede evitar nuestras faltas y errores en cuanto individuos. Por otra parte, la justicia humana es tan imperfecta que en sus decisiones no podemos encontrar la solución al deseo de vernos libres del sentimiento de culpabilidad. Uno de los puntos que se hallan de forma secundaria en La Chute es precisamente esta separación de la justicia y de la inocencia, simbolizada por la retención por parte de Clémence en el armario de su habitación del cuadro de los jueces íntegros.

Inversamente, la posesión de la inocencia no supone que se le haya hecho justicia. Los inocentes también son víctimas de la injusticia, como el hijo del juez Othon en La Peste o Martha en Le Malentendu, que tiene que pagar por un error que no le es del todo imputable, ya que le correspondía a su madre reconocer a su hijo. Uno de los argumentos que aduce Camus en contra de la pena de muerte es también el hecho de que la vida de ino-

centes pueda depender del humor de los jueces o de errores de apreciación, tal como ha ocurrido en diversos casos famosos.

También hay que evitar confundir la verdadera justicia con la justicia institucional de los hombres, es decir las leyes escritas. Estas se apoyan en el sistema político del país y pueden ser básicamente inaceptables, llegándose a la paradoja de que se llame justicia a algo que es ya en su estructura injusto. Por otra parte, las leyes son modificables y cambiables, mientras que la justicia se entiende como única e inalterable. Por ello es totalmente ilícito justificar sus acciones basándose en que siguen a la ley escrita, aunque contradigan a la ley natural. Esta es la postura que encarna exactamente el juez de L'état de siège:

"EL JUEZ. Soy el servidor de la ley, no puedo acogerme aquí.

DIEGO. Servías a la antigua ley. No tienes nada que hacer con la nueva.

E.J. No sirvo a la ley por lo que dice, sino porque es ley.

D. ¿Pero si la ley es el crimen?

E.J. Si el crimen se convierte en ley, deja de ser crimen.

D. ¡Y entonces hay que castigar a la virtud!

E.J. Hay que castigarla, en efecto, si tiene la arrogancia de discutir la ley" (39).

---

(39) L'état de siège. Théâtre..., pp. 251-2.

Estas palabras del juez se presentan evidentemente como ejemplo de la actitud que no hay que tomar, sobre todo si están puestas en la boca de un juez. Es patente la antipatía de Camus por los jueces, en parte por esta actitud que representan y sobre todo porque son los que más pecan de presunción al erigirse en jueces de los demás cuando nadie es inocente. Es posible también que esta aversión proviniese de los tiempos en que Camus era corresponsal de Alger Républicain y tuvo que asistir a los escandalosos procesos de Hodent y del jeque El Okbi. Esto no es más que una conjetura, y en cualquier caso los motivos de antipatía se basan en otras razones que las personales.

Otra relación importante es la de justicia y orden, aunque habría que ver en primer lugar qué se entiende por orden. Camus reconoce que es una noción oscura y que se puede decir de varias maneras. El orden se puede entender como lo que mantenían los nazis en los territorios bajo sus dominios, o bien como lo que oculta el desorden, o bien como algo que de alguna manera se opone a la justicia. Recordemos aquí la frase de Goethe según la cual es preferible la injusticia al desorden. También se puede hablar de un orden superior de los corazones y de las conciencias que se llama amor y un orden sangriento, en el que el hombre se niega a sí mismo, y que se apoya en el odio.

En cuanto al orden social, se pregunta Camus si consiste solamente en la tranquilidad de las calles. Esto

podría parecer evidente pero no es nada seguro. Cuando por ejemplo, el pueblo de París se sublevó contra sus invasores, se podría tener legítimamente la impresión de que empezaba precisamente a establecer el orden. De la misma manera, bajo la apariencia tumultuosa de todas las revoluciones, siempre hay un principio de orden. Este principio se instaurará si la revolución es total, mientras que se transforma en desorden continuo si no cumple sus objetivos.

El orden tiene algo que ver con la unidad de gobierno y ciertamente esta es una condición indispensable. Pero en el caso de un régimen político totalitario, aunque haya unidad de gobierno, no se puede decir que den a su país un orden verdadero.

Tomando como punto de referencia la consideración de la conducta individual, podemos decir que un hombre ha puesto su vida en orden cuando se ha puesto de acuerdo con ella y ha conformado su conducta a lo que cree verdadero. El insurrecto que, en el desorden de la pasión, muere por una idea que ha hecho suya, es en realidad un hombre de orden porque ha ordenado toda su conducta a un principio que le parece evidente. Pero Camus no aceptaría considerar como hombre de orden a aquél que toma tres comidas al día durante toda su vida, que posee una fortuna en valores seguros, pero que entra en su casa en cuanto hay un poco de ruido en la calle; se podría decir solamente con propiedad que se trata de un hombre



miedoso y metódico. Si un orden se basa en la prudencia y el desinterés por lo ajeno, se puede considerar como un auténtico desorden, ya que estaría dispuesto a autorizar todas las injusticias por indiferencia.

De todo esto se deduce que no hay orden sin equilibrio y sin acuerdo. En cuanto al orden social, se trataría de un equilibrio entre el gobierno y sus gobernados. Y este acuerdo debe hacerse en nombre de un principio superior que para Camus es la justicia. No hay orden sin justicia y el orden ideal de los pueblos reside en su felicidad.

Esto lleva a Camus evidentemente a rechazar las palabras de Goethe: "No sentimos ninguna atracción perversa por este mundo de violencia y de ruido, en el que lo mejor de nosotros mismos se agota en una lucha desesperada. Pero puesto que el compromiso está iniciado, creemos que hay que llevarlo a su término. Creemos así que hay un orden que no queremos porque consagraría nuestra dimisión y el fin de la esperanza humana. Por ello, por muy profundamente decididos que estemos a ayudar a la fundación de un orden por fin justo, hay que saber también que estamos determinados a rechazar para siempre la célebre frase de un falso gran hombre y a declarar que preferiremos eternamente el desorden a la injusticia" (40).

Lo que se quiere decir es que no se puede invocar la necesidad del orden para imponer voluntades, pues esto

---

(40) Actuelles I. Essais, p. 277.

supondría plantear el problema al revés. No hay que exigir solamente el orden para gobernar bien, sino que además hay que gobernar bien para llevar a cabo el único orden que tenga un sentido. No es el orden el que refuerza a la justicia, sino la justicia lo que da su valor de verdad al orden. Orden y justicia van irremediablemente juntos, pero la justicia para Camus viene sin duda en primer lugar.

En cuanto a la visión marxista del problema, Camus reconoce que se procura luchar contra un sistema de cosas injusto para instaurar una nueva sociedad basada precisamente en la justicia. Ahora bien, la experiencia histórica nos demuestra que las revoluciones marxistas se convierten en totalitarismos con otra cara, pues la primera labor de los nuevos gobiernos consiste en depurar, condenar, fusilar, desterrar y eliminar por todos los medios a todo el que no esté de acuerdo no sólo en lo fundamental, sino también en las aplicaciones prácticas. Se instala el terror basado en la delación y el control policial. Algunos marxistas se dan cuenta de esto pero, no queriendo renunciar a su fe, optan por dominar el mundo en nombre de una justicia futura, ya que no se puede conseguir la justicia inmediata. De la justicia del marxismo sólo se puede hablar como de un estado por alcanzar, por lo cual pierde toda solidez como realidad. A su vez, el marxismo pierde crédito para Camus por el hecho de no saber instaurar la justicia, aun en el caso de que sus intenciones estén llenas de buena voluntad.

Por último diremos unas palabras sobre la justicia frente a la rebeldía. El rebelde, como por ejemplo Iván Karamazov, se subleva contra un estado de cosas que es injusto o que considera injusto. Por lo tanto, la injusticia está en la base de la rebeldía. La lógica del rebelde consiste en querer servir a la justicia para no colaborar con la injusticia de la condición humana, en esforzarse por un lenguaje claro para no espesar más la mentira universal. Es un hombre que apuesta por la felicidad frente al dolor de los hombres. El auténtico rebelde, como se explicará más adelante, no se justifica por su acción concisa, sino por el sentido propio y especial de esta acción. Y se puede decir que los motores básicos que mueven al rebelde son la justicia y la felicidad.

A su vez, la injusticia también actúa sobre el rebelde. "Si la injusticia es mala para el rebelde, no es porque contradice una idea eterna de la justicia, que no sabemos en donde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido. Mata el poco de ser que puede venir al mundo por la complicidad de los hombres entre ellos" (41). La suprema injusticia para el rebelde es la muerte, pues representa el mayor abuso que se comete contra él. La actitud del rebelde no supone sólo una no aceptación de la injusticia, lo cual podría llevar a una cierta pasividad, sino además una lucha bien definida en favor de la justicia.

---

(41) L'homme révolté. Essais, p. 687.

#### IV. LA REBELDIA COMO ESPECIFICIDAD DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

162

Como último capítulo de este trabajo nos centramos en el tema de la rebeldía. Este pudo haber sido incluido en el primero a causa de su carácter de fundamento metafísico del comportamiento, pero no se hizo así por dos razones. En primer lugar, la extensión y complejidad de este tema justifican y exigen que se le dedique un capítulo entero. Por otra parte, y sobre todo, el carácter peculiar de la rebeldía hace que no encuentre su sitio exacto entre los otros fundamentos metafísicos, sino que requiere un tratamiento especial. La rebeldía aparece con dos vertientes, una fundamentante que la emparenta con los elementos ya estudiados, y otra como plasmación y finitud de todos los fundamentos anteriores.

El tema de la rebeldía no nos es totalmente extraño porque a través de todo lo que llevamos visto ha aparecido diversas veces. Bien es verdad que sólo se ha tratado de manera esporádica y siempre en cuanto se ponía en relación con algún otro tema de los estudiados. Esto hace que ya tengamos alguna idea de lo que entiende Camus por rebeldía y que sea innecesario volver sobre estos tratamientos particulares. Pero, evidentemente, estas breves notas que ya hemos apuntado son totalmente insuficientes para formarnos una idea del alcance de este tema en la obra camusiana.

Tal como acabamos de ver, consideramos que en la rebeldía se pueden tener en cuenta dos vertientes. De

este modo, nuestro estudio se va a componer de dos partes. En la primera tratará de estudiar el concepto de la rebeldía, su naturaleza y su función como fundamento metafísico del comportamiento humano. En la segunda, que quizá sea menos importante según el enfoque que le hemos dado a nuestro trabajo, se estudia más propiamente el hecho de la rebeldía y su aplicación en el comportamiento del individuo. Este estudio se hace desde los puntos de vista que se consideran más importantes y que agotan prácticamente las determinaciones del comportamiento humano por parte de la rebeldía.

Abordamos pues quizá el punto que más merece ser destacado en un trabajo de este tipo sobre el pensamiento camusiano. Ya hemos demostrado que era un error calificar a Camus como el "filósofo del absurdo"; en cambio, sería bastante acertado, aunque ciertamente caeríamos en una reducción excesiva, calificarle de "filósofo de la rebeldía". Sin embargo, se puede decir que, aunque en gran parte la crítica abandonó la idea del profeta del absurdo y reconoció el papel que tomaba la rebeldía, esta última no llegó a alcanzar el nivel de interés que le correspondía, cuando aquél sobrepasó con mucho el suyo. No hay que caer de nuevo en un error similar y presentar a Camus como un continuo rebelde y el apóstol de la rebeldía. Pero también es cierto que con este tema se puede explicar gran parte del pensamiento camusiano y casi reducir a él el

tratamiento del comportamiento humano. Si hubiésemos centrado el trabajo en la rebeldía como tema central, los demás problemas aquí estudiados hubieran girado en gran medida alrededor de él y el contenido no habría variado excesivamente. Aunque, de todas formas, pensamos que la presente ordenación es la más adecuada.

#### A) FUNDAMENTO METAFISICO DE LA REBELDIA.

En primer lugar tratamos de aprehender aquello que es la rebeldía en el pensamiento de Camus, qué concepto tiene de ella y cual es su valor, si lo tiene, como fundamento metafísico del comportamiento humano. A su vez, habrá que demostrar hasta qué punto la rebeldía puede ser metafísica. Por ello habremos de buscar una definición de lo que entiende Camus por rebeldía, como base previa para un entendimiento profundo y completo de la cuestión. Seguidamente, ahondando un poco más, veremos el fundamento de esta rebeldía, es decir las bases sobre las que se asienta, los orígenes de los que proviene y la justificación de su existencia. Se verá después más concretamente cual es la naturaleza de la rebeldía, en qué consiste y de qué está compuesta. Como un paso más trataremos de definir la personalidad del rebelde, es decir ya no la rebeldía considerada en abstracto, sino encarnada en el ser existente.

En segundo lugar se dedica un apartado a explicitar la distinción entre la rebeldía y revolución. Quizá no fuera necesario dedicarle tanto espacio a esta cuestión, pero creemos que esta distinción es sumamente importante porque contribuye a definir de manera decisiva el concepto de rebeldía. Por otra parte, es fundamental dejar bien claro que la rebeldía no se identifica con la



revolución, que no es otro nombre dado a un mismo movimiento. Con esto se evita una confusión en la que sería sumamente fácil caer y que dificultaría la comprensión de todo el capítulo.

Salta a la vista que la obra principal en la que se va a apoyar nuestra explicación es L'Homme révolté, ya que en ella se habla directamente y exclusivamente de la rebeldía, siendo además una de las pocas obras de Camus que no es de ficción. Pero esto no ha de hacernos olvidar que el tema de la rebeldía está presente en toda la obra camusiana, incluso en sus primeras creaciones. Es necesario advertir esto para no seguir creyendo que la fase de la rebeldía es posterior a la del absurdo, como dos etapas del pensamiento de nuestro autor. La rebeldía se halla presente tanto en Noces como en Le Mythe de Sisyphe; lo que ocurre es que el tratamiento sistemático del absurdo es anterior al de la rebeldía, pero como base de partida o punto previo, tal como se reconoce explícitamente en esta obra y en L'Homme révolté.

#### 1/ Estructura de la rebeldía.

Por rebeldía se entiende comúnmente una acción consciente en contra de una determinada situación, contra un estado de cosas o contra una postura humana. Supone

una negación, por cuanto se opone a algo, a la vez que es una afirmación porque afirma la fuerza del individuo y la fe en una situación preferible frente a una situación considerada injusta. Hasta aquí Camus podría estar de acuerdo, pero él enriquece considerablemente este concepto. En primer lugar nos habla del carácter metafísico de la rebeldía: "La rebeldía metafísica es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su condición y la creación entera. Es metafísica porque contesta los fines del hombre y de la creación" (1). Camus hace algunas distinciones dentro de la rebeldía, particularmente entre rebeldía metafísica y rebeldía histórica. Pero no hay que pensar que se trata de dos tipos distintos de rebeldía; en realidad, la auténtica rebeldía es la metafísica, mientras que cuando nos habla de la rebeldía histórica se refiere a las concreciones históricas de esta rebeldía metafísica.

En realidad hay como un grado inferior a la rebeldía metafísica, que sería la simple rebeldía por la cual, por ejemplo, un esclavo se levanta contra su amo. Pero el esclavo protesta contra su condición desde la interioridad de su estado, mientras que el rebelde metafísico protesta contra su condición en tanto que hombre. Tienen en común ambos que su movimiento no es una pura negación, no se trata de un mero estallido de cólera ni de una respuesta sómica a un estímulo de determinada especie.

---

(1) L'Homme révolté. Essais, p. 435.

Es cuestión en efecto de un juicio de valor en nombre del cual el rebelde niega su aprobación a su propia condición.

A lo largo de L'Homme révolté, Camus analiza diversos tipos concretos de rebeldía y estudia varios prototipos de rebeldes, Espartaco, Kaliayev, Iván Karamazov, etc. Se da por supuesto que se trata de rebeldes y no de revolucionarios simplemente, pero entre ellos se distingue a los rebeldes metafísicos de los que no lo son. Aquellos en primer lugar aparecen como más profundos y trascendentes; una rebeldía como la de Espartaco es grave en el sentido político, pero perece en un mar de sangre y no deja otra secuela que el recuerdo. Pero, además, el rebelde metafísico se levanta contra los principios supremos y supone una puesta en cuestión total; por tanto trastoca el universo entero y no puede ser reducida a una revuelta de tipo social. Entonces pues, la auténtica rebeldía en el sentido camusiano es la metafísica, y esta es la que vamos a tratar, sin necesidad de especificar.

La rebeldía se podría pues definir brevemente como la negación a aceptar el mundo tal como es. Ahora bien, esta definición no valdría nada si no especificásemos el fundamento y la naturaleza de esta negación. La rebeldía supone el sentimiento de tener la razón de su parte, aunque no sea totalmente. El rebelde opone al orden que le oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir. Ahora bien, la rebeldía no

es un nihilismo; es ciertamente una negación, que puede llegar en sus últimas consecuencias a la propia muerte. Pero "hay en toda rebeldía una adhesión entera e instantánea del hombre a una cierta parte de sí mismo. Hace pues intervenir implícitamente un juicio de valor, y tan poco gratuito que lo mantiene en medio de los peligros" (2).

Estas características propias de la rebeldía nos recuerdan lo que este concepto en Camus debe al absurdo. Le Mythe de Sisyphe aparece como una reflexión previa que establece la existencia del absurdo, mientras que L'Homme révolté prosigue esta reflexión alrededor del asesinato y la rebeldía. Se establece que, aunque el absurdo en sí mismo es contradictorio, se puede concluir que condena el suicidio. Así, de esta noción contradictoria, Camus nos lleva al juicio de valor positivo y definido que tiene implicaciones en la acción individual. Queda afirmado que el absurdo, considerado como regla de vida, no nos ofrece los valores que decidirían por nosotros de la legitimidad del asesinato.

La rebeldía no puede considerarse como una filosofía, pero podemos plantearnos si podría fundamentar una filosofía. Lo que se puede decir es que esta filosofía lo sería de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. El que no puede saberlo todo no puede matarlo todo. Este es el caso del rebelde que, en vez de absoluti-

---

(2) Op. cit., p. 423.

zar la historia, la pone en tela de juicio en nombre de la idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su condición, y su condición, en gran parte, es histórica. La injusticia, la fugacidad y la muerte se manifiestan en la historia. Al rechazarlas, también se rechaza la historia misma.

Por otra parte, hay que evitar pensar que la rebeldía se apoya en un idealismo en el sentido romántico del término. Al contrario, la rebeldía se basa en lo real para encaminarse en un combate perpetuo hacia la verdad. Lejos de ser un romanticismo, la rebeldía se basa en el verdadero realismo. Si quiere una revolución, la quiere en favor de la vida, no contra ella. Por ello se apoya en primer lugar en las realidades más concretas, allí donde se transparentan el ser de las cosas y de los hombres. Para la rebeldía, incluso la política debe someterse a estas realidades.

De todo esto creemos que se obtiene una idea bastante definida de lo que entiende Camus por rebeldía. Tenemos una toma de conciencia por parte del hombre del absurdo de su situación y de un enfrentamiento con esta realidad en una contestación metafísica que supone una afirmación de su propio yo a la vez que una negación total de su propia condición. Ciertamente la visión queda incompleta con estos datos escuetos, pero aún quedan por definir varios elementos que nos darán una idea cada vez más aproximada y coherente.

En primer lugar, cabe interrogarse sobre los fundamentos de la rebeldía, es decir sobre su origen y las bases sobre las que se apoya. A un primer nivel tenemos una insatisfacción ante la sociedad en la que nos encontramos: "Si hubiese algo que conservar en nuestra sociedad, no vería ningún deshonor en ser conservador. Desgraciadamente no es así. Nuestros credos políticos y filosóficos nos han llevado a un callejón sin salida en el que todo debe ser puesto en tela de juicio, desde la forma de la propiedad hasta las ortodoxias revolucionarias" (3). La sociedad en que vivimos rara vez satisface a los hombres, que en prácticamente ningún caso la encuentran a su gusto. Ahora bien, la actitud del hombre suele ser pasiva, alegando que el mundo no puede ser cambiado o que este es el mejor estado de cosas posible, o bien se limita a tratar de modificar algunas cosas, dejando siempre a salvo algunos de los valores anteriores. Camus propone en cambio una puesta en causa general, en el que nada estaría libre de una severa crítica a fondo.

Pero lo que hay que tener muy en cuenta es que el espíritu de rebeldía no se identifica con un deseo de destrucción total por la destrucción misma. Camus tiene mucho cuidado en múltiples ocasiones en demostrar que no sólo la rebeldía no se identifica con el nihilismo, sino que además supone una superación del nihilismo. Ciertamente ambas tendencias nacen de un sentimiento prácticamente idéntico

---

(3) Actuelles II. Essais, p. 732.

pero ya en la intención se diferencian claramente. En la rebeldía el fin último no es la destrucción de unas estructuras que son injustas e inaceptables, sino la construcción de un orden mejor en base a unos ideales formados previamente que hacen encontrar inadmisible la situación presente. Sobre este punto se volverá más adelante, pues ahora estamos tratando de hallar el fundamento de la rebeldía.

El punto de partida es pues el absurdo o, más bien, la comprobación de la existencia del absurdo. Pero, en contra de lo que han creído muchos, Camus no considera el absurdo como una posición conquistada en la que debemos instalarnos. Al contrario, es una situación incómoda e insostenible, porque el absurdo no puede tomarse como regla de vida. No nos puede proporcionar unos valores legítimos y, además, no se puede fundamentar una actitud apoyándose en una emoción privilegiada. Al fin y al cabo, el absurdo no es más que un sentimiento entre otros, aunque no es menos cierto que ha tenido una gran fortuna en determinado momento. Y de ahí parte el error, de haber querido apoyar una serie de reglas de acción y de justificaciones sobre este sentimiento. Así pues, aunque sea legítimo tener en cuenta la sensibilidad absurda, es imposible ver en esa sensibilidad y en el nihilismo que supone algo más que un punto de partida, un equivalente de la duda metódica. Pero a partir de ahí hay que entrar en el juego necesario para superar esta situación.

El absurdo viene pues a ser un callejón sin salida, pero puede servir para orientar nuestra búsqueda. La comprobación de que todo es absurdo al menos deja intacta la fe en la misma protesta. La primera y única evidencia que puedo encontrar en el absurdo es precisamente la rebeldía. "La rebeldía nace del espectáculo de la sinrazón, ante una situación injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece" (4). El fin de la rebeldía no es destruir, sino transformar, lo cual supone actuar. La rebeldía obtendrá la legitimidad de sus acciones de ella misma, ya que no puede basarse en ninguna otra cosa.

Un fundamento remoto de la rebeldía es su plasmación necesaria en el hombre. Aunque sea innecesario decirlo, conviene recordar que la rebeldía es necesariamente humana. Y la rebeldía se explica en parte por este hecho y por la circunstancia de que el hombre es el único ser que se niega a ser lo que es. El hombre se encuentra insatisfecho no ya con su naturaleza, sino con su situación y busca vías de salida para un cambio profundo y radical. El problema reside entonces en la dirección a tomar; algunas sendas nos conducen a la destrucción de uno mismo y de todos los demás, mientras que otras justifican el asesinato masivo. Está comprobado que no podemos aspirar a una inocencia total, de modo que al menos deberíamos descubrir el principio de una culpabilidad razonable.

---

(4) L'Homme révolté. Essais, p. 419.



La rebeldía comienza con una negativa, con un rechazo. Se juzga una situación intolerable y se afirma que no se está dispuesto a seguir soportando esa situación, que ese estado de cosas ha durado demasiado, que se ha sobrepasado el límite de lo que era justo y legítimo. Al pasarse esta barrera formada por lo justo se pasa evidentemente a una situación injusta. En tal caso, lo que se hace justo y legítimo es precisamente oponerse a esta situación para que no siga durando y que desaparezca por completo. De este modo, la rebeldía se apoya a la vez en el rechazo categórico de una situación juzgada como intolerable y sobre la certeza de estar del lado de la justicia, de tener derecho a adoptar esa nueva postura.

Los postulados de la rebeldía se oponen en cierto modo a los del existencialismo, tal como da a entender Camus. No se trata en absoluto que el movimiento suponga una demostración de la falsedad de la filosofía existencialista. Lo que indica es una sospecha, que quizá no esté fundada en ningún elemento racional, de que existe realmente una naturaleza humana, tal como se pensaba en la antigüedad. La razón de ello es que no habría ninguna razón de rebelarse si no existiese en el hombre algo permanente, distinto de la mera existencia, que merece ser preservado. La rebeldía, que es fundamentalmente humana, tiene en el hombre también sus límites y su justificación. "Para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía debe respetar el límite que descubre en sí misma y en la que los hombres

al unirse, comienzan a ser" (5). Una y otra vez se insistirá en el carácter metafísico de la rebeldía y se hará notar su carácter altamente reflexivo y ajeno a motivaciones meramente o eminentemente emocionales.

La rebeldía no puede apoyarse ni en Dios ni en la historia. El tema de Dios respecto a la rebeldía será ampliado más adelante, pero ya podemos adelantar que la actitud del rebelde no puede ser favorable a la divinidad. Por otra parte, no puede haber conciliación posible entre un dios totalmente separado de la historia y una historia totalmente desprovista de transcendencia. Ambos representan dos tendencias absolutamente opuestas pero que se oponen por igual al espíritu de rebeldía. Con uno tenemos un tipo que aspira a la pureza suprema, pero de tal manera desconectado de la realidad del mundo que toda su intención resulta vana. Por el otro lado tenemos el culto a la eficacia, que llega a justificar las persecuciones, las muertes y todo tipo de injusticias. Entre la ineficacia de la abstención y la de la destrucción encontramos dos clases de impotencia, la del bien y la del mal. Ambas están alejadas por igual de la realidad, mientras que la rebeldía nos ofrece un valor mediador.

Con esto que llevamos dicho podemos comprender mejor la actitud del doctor Rieux, que se opone casi violentamente a la opinión del padre Paneloux de que hay que amar lo

---

(5) Op. cit., p. 431

que no comprendemos. La posición de Rieux se sitúa precisamente entre el fatalismo que empuja a resignarnos con nuestra suerte basándonos en que nuestra situación es querida así por Dios o en cualquier otra justificación, y entre la actitud del verdugo, que colabora con la injusticia del mundo añadiendo a su vez otras injusticias. El doctor Rieux se propone luchar contra una creación en la que los niños son torturados. Sabe muy bien que no podrá transformar el mundo, pero trata al menos de disminuir la cantidad del mal en el mundo. No puede comprender la situación actual, pero eso no le impide luchar por lo que considera justo. El no cree en Dios, pero si se le demostrase absolutamente su existencia no dejaría por ello de tratar de curar a los enfermos, pues seguiría pensando que la creación es injusta del modo en que la encontramos.

El mismo espíritu lo encontramos en L'état de siège, en donde la única actitud que vemos legítima es la de Diego. Este se opone no sólo a la peste y a la muerte, sino también a las leyes establecidas. Cuando es evidente y notorio que estas son injustas, es perfectamente legítimo actuar contra ellas. Al final Diego es vencido por la muerte, pero su derrota personal va acompañada con una victoria global de todo el pueblo. El estado de esclavitud y alienación de éstos se ve compensada cuantitativamente por la muerte de uno de ellos, con lo cual se evidencia la legitimidad y la eficacia relativa de la rebeldía. No parece haber manera de llegar al máximo que todos podemos imaginar

y desear, pero el mejor camino posible es el de la rebeldía, porque representa el camino intermedio entre las dos posturas opuestas e igualmente inaceptables, cada una por causas distintas, pero coincidiendo en la ineficacia.

Acabamos de ver cómo la rebeldía halla su fundamento en una situación intolerable que el hombre decide conscientemente no aceptar. Es un movimiento de rechazo de un estado de cosas a la vez que una afirmación de su propio ser y de unos valores superiores que hay que establecer. Ahora tenemos que profundizar algo más y tratar de precisar cuál es la naturaleza de la rebeldía, aunque algo queda ya revelado o presupuesto por lo que se acaba de decir.

Como hemos dicho, la rebeldía es un acto fundamentalmente humano, pero esto no quiere decir que sea algo individual. El rebelde actúa en nombre de un valor que siente que es común a todos los hombres. "Se ve que la afirmación implicada en todo acto de rebeldía se extiende a algo que desborda al individuo en la medida en que lo saca de su supuesta soledad y le ofrece una razón de actuar" (6). La rebeldía no es pues, como se puede apreciar, el acto mismo de sublevarse contra una determinada situación, sino ante todo la actitud que se toma frente a esa situación. La conciencia del absurdo y la determinación de no seguir prestándose a la continuación de ese estado de cosas es la rebeldía misma. A su vez, esta rebeldía marca el camino a seguir para el rebelde.

---

(6) Op. cit., p. 425.

A su vez queda indicado que la rebeldía no es un movimiento egoísta, aunque sin duda puede tener determinaciones egoístas. La rebeldía puede actuar tanto contra la mentira como contra la opresión. Además, a partir de estas determinaciones, el rebelde no preserva nada puesto que lo pone todo en tela de juicio. El rebelde está dispuesto a no respetar nada de lo establecido hasta el momento, pero sin embargo exige respeto para él mismo en la medida en que se identifica con una comunidad natural. El rebelde no actúa con el fin de lograr unas mejores condiciones para él. En el fondo se arriesga por la humanidad entera, uniendo a la profundidad de los fundamentos una universalidad de los fines.

Por otra parte, la rebeldía no nace solamente y forzosamente en el oprimido, sino que también puede originarse por el espectáculo de una opresión ajena. Hay como una identificación con los demás individuos. Camus no piensa que esta identificación sea de orden psicológico. Nos inclinamos pues a pensar que, aunque no llega a decirlo explícitamente, esta identificación con la injusticia ajena se basa en el sentimiento de solidaridad, de tan gran alcance para nuestro autor. Además, tampoco se trata de un sentimiento de comunidad de intereses, es decir que se sienta las injusticias que se comete contra otros hombres solamente en la medida en que estos hombres comparten nuestras ideas o nuestra situación. La rebeldía metafísica necesita para su autenticidad de una serie de circunstancias del más alto valor. Una de ellas es ésta, que puede

provenir del espectáculo de una injusticia que se comete con un enemigo.

Entonces pues, aquí se trata solamente de una identificación de destinos y una toma de postura. El individuo para el rebelde no representa el único valor que quiere defender. Ciertamente no es que el individuo deba desaparecer ante lo social o ante la humanidad, sino que no supone el último fin de la acción del rebelde. "En la rebeldía, el hombre se supera en el prójimo y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica. Sencillamente, sólo se trata de momento de este tipo de solidaridad que se origina entre las cadenas" (7).

Por otra parte, hay que tener cuidado de no asociar la rebeldía metafísica con el resentimiento o con un mero acto de reivindicación. Un hombre o varios pueden sublevarse contra los poderes establecidos por un acceso de furor, por una envidia malsana de los privilegiados, por una ira mal contenida alimentada por pasiones desviadas. También puede levantarse contra las escalas superiores en busca de mejores condiciones materiales, un salario más elevado, menos horas de trabajo, un mayor nivel profesional, etc. Pero estos movimientos, además de no tener una justificación metafísica, suponen un círculo vicioso, un encerramiento del ser del hombre en sí mismo. La rebeldía, en cambio, abre nuevos caminos al ser y le hace rebasar las fronteras que hasta ahora poseía.

---

(7) Op. cit., p. 426:

Por otra parte, en el resentimiento podemos encontrar una gran dosis de envidia, defecto que abunda entre el género humano. La auténtica rebeldía, sin embargo, está por completo libre de envidia puesto que se envidia aquello que no se posee, mientras que lo que hace el rebelde es defender lo que es. No pretende conquistar un bien que no tiene o que le ha sido arrebatado, sino que intenta hacer reconocer un valor que ha poseído desde siempre y que estima que es mucho más importante que cualquier bien que podría poseer. La rebeldía debe ser pues cuidadosamente distinguida del resentimiento. Aunque la rebeldía es aparentemente negativa porque no crea nada, es totalmente positiva porque preserva aquello que hay que defender en el hombre.

La rebeldía se debe al hombre y se apoya en la solidaridad, a la vez que la solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebeldía. Toda rebeldía que destruya esta solidaridad deja de serlo auténticamente. Así tenemos que el hombre para ser debe rebelarse pero su rebeldía debe respetar el límite que se encuentra implícito en esta rebeldía. Así como el sentimiento del absurdo supone un sufrimiento individual, la rebeldía es forzosamente colectiva, es un asunto que nos concierne a todos. Partiendo de estos datos y parodiando a Descartes, Camus puede enunciar el principio del fundamento de la rebeldía: "En la prueba cotidiana que es la nuestra, la rebeldía representa el mismo papel que el "cogito" en el orden del pen-

samiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que funda sobre todos los hombres el primer valor. Me rebelo, luego existimos" (8). Con esta frase, Camus quiere afirmar el carácter necesariamente colectivo de la rebeldía. Aunque el rebelde puede ser en principio un solitario, su acto supone una afirmación de la solidaridad humana.

La rebeldía no supone una ruptura de toda norma y de toda regla. Significa, sin duda, un rechazo de una normativa que aparece como injusta e intolerable, pero no es un pretexto para admitir que todo está permitido. La rebeldía establece una regla de conducta, aunque se trata de una conducta que escapa a la regla y a la ley. La rebeldía abre el camino de una moral que, en vez de obedecer a principios abstractos, sólo los descubre en el movimiento incesante de la contestación. El movimiento de rebeldía no se preocupa por saber si estos principios han existido anteriormente y si serán eternos. Basta con el hecho de que existen en el tiempo en que somos y que participan en la negación de la mentira y de la opresión.

Una rebeldía que desemboca en la destrucción, como ya se ha indicado, es ilógica, es decir que pierde su condición de rebeldía metafísica. Lo que busca es la unidad de la condición humana, y por lo tanto está del lado de la vida y no de la muerte. Su lógica profunda no es la destrucción, sino la creación. El rebelde debe tener por nor-

---

(8) Op. cit., p. 432.



ma el servir a la justicia para no colaborar, y por lo tanto aumentar, la injusticia del mundo. Es evidente que por justicia no se entiende aquí las leyes establecidas, sino el principio superior del que ya hemos hablado en su momento. Este es otro punto en el que la rebeldía se diferencia del nihilismo, pues éste, por medio de un proceso circular, viene a colaborar con la injusticia y la mentira en su afán de destrucción, perdiendo así la legitimidad de sus razones profundas de ser. El nihilismo acepta matar y destruir, mientras que la rebeldía rechaza toda legitimación del asesinato, ya que en realidad es una protesta contra la muerte.

Por otra parte, en contra de lo que se podría pensar, la rebeldía no es un movimiento desmedido. La justa medida no es contraria a la rebeldía, sino que ésta crea una medida, la ordena, la defiende y la recrea a través de la historia y de los desórdenes. Pero esta medida, que nace de la rebeldía, solo puede vivirse por la rebeldía. Es un conflicto constante, constantemente suscitado y dominado por la inteligencia. A causa de nuestra condición no podemos evitar que esté en nosotros la falta de medida, es decir que se hallen presentes la injusticia, la violencia y la muerte. Pero precisamente nuestra deber consiste en luchar contra esta situación, es decir, procurar establecer y estabilizar la medida.

Como un ejemplo, se puede citar el arte que, en cierta medida, puede considerarse como una rebeldía contra el mundo en lo que éste tiene de fugaz y de inacabado.

Lo único que se propone es pues darle otra forma a una realidad que no tiene más remedio que conservar porque es la fuente de su inspiración. Desde este punto de vista, todos somos realistas y nadie lo es. El arte no es ni el rechazo total ni el consentimiento total a lo que es. Es al mismo tiempo rechazo y consentimiento, y por eso no puede ser otra cosa que un continuo desgarramiento, renovado sin cesar. En el arte encontramos la característica doble vertiente de la rebeldía, con un aspecto positivo de afirmación y otro negativo de rechazo.

Por último, la rebeldía no puede pretender una victoria completa, un cambio radical de la situación humana. La tendencia de la rebeldía consiste efectivamente en alcanzar lo absoluto, la justicia absoluta, la solidaridad absoluta, el bien absoluto, etc. Y, sin embargo, el hombre es consciente de que no podrá en ningún caso triunfar de la injusticia, de la muerte, de la mentira, de la opresión. Solo se podrán obtener resultados positivos parciales, lo cual equivale a una derrota. Pero esto no quita absolutamente nada a la legitimidad y a la necesidad de la rebeldía. "Pero todavía hoy, no veo qué es lo que la inutilidad le quita a mi rebeldía y siento perfectamente qué es lo que le añade" (9). La rebeldía es pues sin esperanza, pero no hay por qué entender que es desesperada. El hecho de que no se persigan unos bienes materiales y que ni siquiera se pretenda una victoria total añaden pureza y legitimidad al movimiento de rebeldía.

---

(9) Noces. Essais, p. 83.

Por último, dentro de este apartado, podemos tratar de descubrir al hombre rebelde, el que asume en sí mismo el movimiento de rebeldía, de modo que contemplemos a ésta encarnada en el individuo, tal como debe ser en todo caso. Con lo que ya llevamos dicho, podemos imaginar que el rebelde es un hombre que dice no, que rechaza algo, que se niega a algo. Pero esta negativa no es una renuncia, puesto que, simultáneamente, también dice sí, afirma algo, establece un valor firme y que considera universal.

El rebelde tiene un deseo de totalidad, pues quiere identificarse con el bien con el que ha tomado conciencia. No puede ya renunciar a él, dispuesto a la última concesión, que es la muerte. El rebelde metafísico es un hombre que se declara frustrado por la creación. No se trata, como ya hemos dicho, de una pura negación, sino que hay un juicio de valor en nombre del cual el rebelde niega su aprobación a su propia condición. El movimiento de rebeldía aparece en el hombre que lo sigue como una reivindicación de claridad y de unidad. Aunque parezca una paradoja, la rebeldía expresa la aspiración a un orden.

El rebelde se levanta sobre un mundo absurdo y caótico para buscar su unidad. Opone su propio principio de justicia a la injusticia que contempla en el mundo. En un principio, pues, no quiere otra cosa que resolver esta contradicción, instaurar el reino unitario de la justicia, si es que puede conseguirlo. En un primer momento denuncia la contradicción. El rebelde protesta contra su condición en

cuanto que es incompleta a causa de la muerte e injusta a causa del mal. La rebeldía metafísica se presenta así como una reivindicación de una unidad feliz contra el sufrimiento de vivir y de morir. Al mismo tiempo que rechaza su condición mortal, el rebelde se niega a reconocer el poder que le hace vivir en esta condición.

Una vez que el hombre ha tomado conciencia de su posición insostenible y toma la determinación de no seguir más allá en esta línea, adopta la postura del rebelde. Pero aunque la situación anterior era insoportable, el rebelde no se encuentra en una posición cómoda, pues es necesariamente inestable y exige una medida y una sujeción a una regla de vida. La incomodidad que acarrea necesariamente la rebeldía queda expresada por Patrice Mersault: "... He comprendido que actuar y amar y sufrir es vivir en efecto, pero es vivir en la medida en que se es transparente y se acepta su destino, como el reflejo único de un arco iris de alegrías y de pasiones que es igual para todos.

-Sí, dijo Zagreus, pero no puede usted vivir así trabajando...

-No, porque estoy en estado de rebeldía, y esto es malo" (10).

La situación extrema para el rebelde consiste en el asesinato por sus manos. Esta es indudablemente una posición límite, ya que la rebeldía se opone precisamente a

---

(10) La mort heureuse. Pp. 73-4.

la muerte bajo todas sus formas, y especialmente el asesinato. Pero puede suceder que el rebelde se vea obligado por las circunstancias a recurrir a la muerte violenta. En este caso, el asesinato viene a ser una infracción en el orden de cosas pero no puede ser seguido por actos semejantes. Es algo insólito y no puede ser utilizado de manera sistemática. Es un límite que solo se puede alcanzar una vez y después del cual hay que morir. El rebelde no tiene otro remedio para reconciliarse con su acto que aceptar su propia muerte. Mata y muere a la vez para dejar bien claro que el asesinato es imposible. Si se traspasa esta frontera, ya no estaremos en la rebeldía, sino en la contradicción y el nihilismo. Se ve claramente que esta es la actitud que defienden los protagonistas de Les Justes, sobre todo Kaliayev. Ya hemos hablado suficientemente de esta obra para que sea necesario volver sobre ella. Baste decir que de este modo se ilustra perfectamente la legítima actitud del rebelde metafísico que se ve obligado a recurrir a la muerte violenta.

El rebelde exige para sí mismo una cierta libertad pero, en ningún caso, puede permitirse el destruir el ser y la libertad de los demás. La libertad que busca y que exige la reivindica para todos, mientras que la que él niega la niega para todos. La actitud del rebelde es pues algo más que la dialéctica del amo y del esclavo. El poder ilimitado ya no es la única ley, sino que el rebelde coloca ante ella un valor superior. El rebelde intentará por medio de un esfuerzo continuado servir a la

justicia y, tratando de burlar el dolor de los hombres, confiará en conseguir la felicidad.

El rebelde no puede encontrar descanso en su acción. El valor que persigue y sobre el que se apoya no le es dado una sola vez, sino que debe luchar continuamente para mantenerla. Cualquier resultado positivo que obtenga se desmoronaría al instante si la rebeldía dejase de sostenerlo. Así, por ejemplo, si el rebelde no puede impedir que tenga que matar, ya sea directamente ya indirectamente, puede dedicar todo su vigor y su pasión a disminuir las probabilidades de muerte a su alrededor. Su virtud consistirá en no dejarse arrastrar por el vértigo de la situación en la que tiene que moverse. El rebelde se encuentra encadenado en el mal, y sin embargo se arrastra obstinadamente hacia el bien. "Fiel a sus orígenes, el rebelde demuestra con el sacrificio que su verdadera libertad no se refiere al asesinato, sino a su propia muerte" (11).

Tal es el rebelde como nos lo va pintando Camus, es decir un personaje bastante complejo que ciertamente escapa a toda superficialidad y a esquemas poco originales. El rebelde que nos describe Camus no nos recuerda a ningún otro prototipo de hombre ideal de los que se han propuesto e imaginado. En el rebelde camusiano encontramos la virtuosidad de los santos y la fuerza de los héroes, acompañados de unas aspiraciones de orden metafísico.

---

(11) L'homme révolté. Essais, p, 689

## 2/ Rebeldía y revolución.

Como último punto de la investigación del sentido de la rebeldía camusiana, creemos interesante definir las diferencias que distinguen a la rebeldía de la revolución. Estos dos términos podrían confundirse, es decir que se podría pensar que son equivalentes. Pero el interés de mostrar las diferencias entre los dos conceptos no radica sólo en disipar la posible confusión; contribuye sobre todo a clarificar y a aportar nuevas luces sobre el concepto de rebeldía.

En un principio, parece ser que Camus pensaba hablar de la revolución y del revolucionario en su estudio posterior al tratado sobre el absurdo. En principio el término de revolución parece adecuado para significar una actitud contraria al estado de cosas actual y que intenta por la acción modificar profundamente, hasta la trastocación total incluso, el orden de la sociedad. La palabra "revolución" tiene además la ventaja de un uso frecuente y comprensible, sin contar con un innegable prestigio en Francia. Pero pronto Camus se da cuenta de que llamarse revolucionario y rechazar por otra parte la pena de muerte, la limitación de las libertades y la guerra equivale a no decir nada. De este modo, Camus cede a los comunistas el título de revolucionario que le parece suponer la violencia, y adopta el de rebelde.

En efecto, Camus considera que hay dos formas de levantarse contra el mal del mundo y la injusticia de la sociedad: una aproximación creativa a la vida o la forma destructiva de la revolución. La rebeldía creativa es un esfuerzo por superar los males de la situación humana sin recurrir al asesinato o al suicidio, que puede llevarse a cabo transformando esta situación en vez de tratar forzosamente de reemplazarla. La acción revolucionaria exige, al contrario, que el presente estado de cosas sea destruido, eliminado, de tal manera que un nuevo estado lo suplante. De este modo se justifica el asesinato con el fin de lograr sus fines particulares. La pregunta de Camus en L'Homme révolté consiste en si el hombre, una vez que decide comprometerse en la acción, puede evitar cometer asesinatos.

Así como la revolución encuentra legítimo utilizar la violencia para conseguir sus fines, basándose en la creencia de que es absolutamente necesaria en algún momento para conseguir una sociedad mejor, la rebeldía se niega a colaborar con la injusticia. "La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebeldía y éste, a su vez, sólo encuentra justificación en esta complicidad. Tendremos pues derecho a decir que toda rebeldía que se autoriza a negar o a destruir esta solidaridad pierde al momento el nombre de rebeldía y coincide en realidad con un consentimiento mortífero" (12). Este consentimiento mortífero, aunque aquí Camus no lo

---

(12) Op. cit., p. 431.



específica, es sin duda alguna el de la revolución.

Sin embargo, la diferencia entre la rebeldía y la revolución no es tan extrema o tan total como parece desprenderse hasta ahora. En un principio, hay identidad o por lo menos coincidencia entre ellas. El revolucionario, originalmente, también es un rebelde, porque sino ya no sería revolucionario, sino sencillamente un policía o funcionario que se vuelve contra la rebeldía. Pero si es un rebelde acaba por levantarse contra la revolución. De tal manera que no existe un progreso de una actitud a la otra, sino una simultaneidad y una contradicción que aumenta sin cesar. La comprobación de Camus es que todo revolucionario termina en opresor o en hereje. Se hace opresor si su revolución triunfa y si consigue hacerse con el poder, y se convierte en hereje si pretende mantener los objetivos originales de la revolución o se atreve a criticar la línea de los que están en el poder.

Ya con la exposición que hemos hecho de la rebeldía metafísica hemos podido comprobar hasta qué punto ésta se diferenciaba de la revolución, al menos en sus concreciones históricas tal como las conocemos. No es menos cierto que se pueden advertir semejanzas que pueden inducir a confusión. En realidad, rebeldía y revolución son dos respuestas o, mejor dicho, dos formas distintas de la respuesta a la situación intolerable de la condición humana. Se diferencian en su

origen, ya que la revolución tiene una raíz eminentemente social, mientras que la rebeldía, en el sentido camusiano, es metafísica. El eje sobre el que gira la cuestión de la divergencia entre ambas soluciones es el tema de la violencia y la muerte. La revolución admite toda clase de medios para conseguir unos fines que considera justos y deseables. Lo grave del caso de la revolución es que esta concesión a la violencia no sólo mancha irremisiblemente la supuesta pureza original de los revolucionarios, sino que además hace que la revolución sea ineficaz. No es que los revolucionarios no consigan en algunos casos derrocar el gobierno enemigo y establecer un sistema económico y social más a su gusto; se trata de que colaboran con el mal del mundo cuando, de hecho, nunca se ha llegado a una sociedad ideal o paradisíaca, tal como se aspira en todos estos casos. Es más, en numerosas ocasiones, el estado surgido de una revolución es tan opresor e injusto como el que ha sido derrocado.

La rebeldía es consciente de sus limitaciones, se niega a colaborar con la injusticia en ningún momento y sólo intenta limitar y reducir el mal en el mundo. "La reivindicación de la rebeldía es la unidad, la reivindicación de la revolución histórica la totalidad. La primera parte del no apoyado sobre un sí, la segunda parte de la negación y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí rechazado a la extremidad

de los tiempos. Una es creadora, la otra nihilista. La primera está destinada a crear para ser cada vez más, la segunda está forzada a producir para negar cada vez mejor" (13). Con estas palabras quedan establecidas las diferencias entre rebeldía y revolución, a la vez que se hace implícitamente un juicio de valor..

---

(13) Op. cit., p. 653.

B) LA REBELDIA COMO DETERMINANTE DEL COMPORTA-  
MIENTO HUMANO.

Una vez que conocemos con alguna precisión cual es el fundamento metafísico de la rebeldía, podemos aplicar este conocimiento para una mayor concreción del problema. Es decir, si sabemos qué entiende Camus por rebeldía, nos queda por especificar hasta qué punto y de qué manera esta rebeldía metafísica influye en el comportamiento humano. En realidad, por las características propias de la rebeldía, comprendemos que ésta no sólo influye en la conducta del hombre, sino que la determina. En efecto, las condiciones y circunstancias en la que se desarrolla la vida del hombre le conducen irremisiblemente a cuestionarse sobre la actitud a tomar ante una situación que no puede seguir admitiéndose. Los caminos del suicidio y del asesinato han quedado eliminados al demostrarse su ilegitimidad.

Nos encontramos pues ante la rebeldía que, como ya se ha mostrado, no es meramente una acción violenta resultante de un estado de ánimos particular del hombre. La auténtica rebeldía puede y debe ser desapasionada y reflexiva. Pero, indudablemente, la rebeldía determina por completo nuestra visión del mundo y el sentido de nuestras acciones. Se podría decir que ocurre entonces lo mismo tanto en el rebelde como en el revolucionario. Este último verá la sociedad en que vive o el sistema

político como un cúmulo de errores e injusticias que hay que destruir para levantar un orden nuevo, y a ello dirigirá todos sus esfuerzos. Pero la actitud del rebelde, si bien puede coincidir con la del revolucionario, es más compleja y profunda por cuanto que es una actitud metafísica.

Pues bien, al ser la rebeldía una actitud bastante compleja, no podemos estudiar su forma de determinación del comportamiento humano desde una perspectiva única. No es que el comportamiento del rebelde tenga diversos estados o etapas sucesivas que haya que considerar aparte; se trata de que en este comportamiento podemos distinguir diversas concreciones de la rebeldía. Estudiándolas por separado podemos tener una visión más clara del problema, aunque conviene no olvidar la unidad que subyace en esta exposición por partes.

Así pues, y siguiendo un orden sugerido ya por la estructura expositiva del primer capítulo, presentamos cuatro apartados en los que creemos que se pueden englobar todos los aspectos de la rebeldía en cuanto determinante del comportamiento humano. Ciertamente se podría hacer una exposición más pormenorizada o detallada pero, además de ser innecesario, introduciría dificultades de comprensión y claridad. De este modo, estudiamos en primer lugar la rebeldía contra el absurdo, pues supone la toma de conciencia y punto de partida

de la actitud del rebelde. Seguidamente se pasa al estudio del mal respecto a la rebeldía, ya que es un problema de la mayor importancia en nuestro autor. Con el tema de Dios se aborda la vertiente metafísica del comportamiento del rebelde, mientras que cuando hablamos de la rebeldía contra la injusticia social tratamos de la versión "práctica" de esta actitud.

#### 1/ Rebeldía contra el absurdo.

No tenemos que insistir de nuevo en el concepto camusiano del absurdo, que hemos expuesto con suficiente extensión, pero conviene recordar que éste se transforma realmente en problema solamente cuando el hombre toma conciencia de él. El hombre busca solución a este problema, pero al no poder modificar la naturaleza de la relación hombre-mundo, se plantea como salida a una situación desesperada el suicidio. Pero el suicidio aparece en realidad como una afirmación del absurdo, en vez de su negación. Así, el principal mensaje de Le Mythe de Sisyphe consiste en que la verdadera rebeldía contra el absurdo consiste no en el suicidio, sino en seguir viviendo.

Este punto de vista ya ha sido analizado, puesto que la obra arriba citada constituye una reflexión en torno al suicidio. Esta es una actitud límite, sin duda,

y que pone de manifiesto la importancia del planteamiento del absurdo. Pero la salida del suicidio no es la única solución que puede adoptar el hombre tras la toma de conciencia del absurdo. En efecto, puede hacerse a la idea de que no se puede hacer nada contra tal situación, y por lo tanto adoptar una actitud paciente, procurando adaptarse lo mejor posible a un estado de cosas irreversibles y no sufrir demasiado por esta situación. Pero esta actitud es, sin lugar a dudas, contraria por completo a la del rebelde, y por lo tanto no puede ser aceptada por Camus. "Casi todos, según las inscripciones (de las tumbas), se han resignado y sin duda puesto que aceptaban sus otros deberes. Yo no me resignaré. Desde todo mi silencio protestaré hasta el final. No hay que decir "es necesario". Es mi rebeldía la que tiene razón, y esta alegría que es como un peregrino sobre la tierra, necesito seguirla paso a paso" (14). La resignación evidentemente no aporta ninguna solución al absurdo. Se puede objetar que el suicidio tampoco y que, en último extremo, tampoco la rebeldía aporta una solución definitiva, ya que es sin esperanza. Ciertamente el suicidio ha sido descartado como ineficaz e ilegítimo. En cuanto a la rebeldía, sabemos que no logrará trastocar el mundo, que no hará que una y otra vez el hombre tome conciencia del absurdo cuando se pregunte sobre su situación ante el mundo o se derrumben los decorados de su vida. Pero

---

(14) Carnets I, p. 71. Vid, tb. Noces. Essais, p. 83.

con ella el hombre puede superar su situación de esclavo, puede escapar de la sensación de ser arrastrado a pesar suyo, es fiel a su condición de hombre y, al igual que Sísifo, puede llegar a ser feliz.

La rebeldía nace del absurdo o, más concretamente, de la conciencia del absurdo. Es como la respuesta a las circunstancias con las que nos encontramos necesariamente a causa de nuestra condición de hombres. Pero, como el absurdo se nos aparece desde el primer momento como una situación inadmisible por sus características de alienante, esclavizadora e imposibilitadora de la felicidad, la rebeldía va a ser como un enfrentamiento contra el absurdo. La actitud del rebelde consistirá pues en primer lugar en una negación, es decir que rechazará resignarse a su situación, se negará a aceptar las premisas del absurdo. Pero además, su actitud supondrá la afirmación de los valores propiamente humanos, que son los que el absurdo parece despreciar o querer destruir. La rebeldía es pues concretamente una toma de posición frente al absurdo, una actitud que no sólo nace como contraposición a aquél, sino que además lucha en favor de todo aquello que es negado por el absurdo.

Como se sabe, la conciencia del absurdo es propia del individuo, es decir que cada hombre la resiente independientemente de la situación respecto a este problema de los hombres que le rodean. Además del choque emocional que puede producirle esta toma de conciencia, el



hombre puede sufrir además de la sensación de soledad y de la falta de comunión de su estado. Así tenemos que la rebeldía ya supone un adelanto respecto a una reflexión penetrada por el absurdo y por la aparente esterilidad del mundo. "En la experiencia absurda, el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebeldía, tiene conciencia de ser colectiva, es la aventura de todos" (15). Así pues, el primer progreso que supone la rebeldía ante el hombre que se siente un extraño consiste en reconocer que comparte este extrañamiento con todos los hombres y que la realidad humana entera sufre de esta distancia respecto a sí misma y al mundo.

Aquí aparecen implícitos dos temas predilectos de Camus, que son la soledad y la solidaridad. Ya sabemos que la soledad es una de las concreciones y consecuencias del mal en el mundo. Es además uno de los elementos que se oponen a la felicidad del hombre. La soledad aparece aquí como corolario del absurdo, lo cual añade a su aspecto negativo. En cambio, como sabemos también, la solidaridad es un valor al que Camus otorga una gran importancia. Este valor, además de oponerse por definición a la soledad, cumple un relevante papel en la relación entre los individuos, da sentido a las acciones de los hombres frente al mal colectivo y supone una fuente de felicidad. De este modo, podemos asociar el absurdo con la soledad y la rebeldía con la solidaridad.

---

(15) L'homme révolté. Essais, pp. 431-2.

Nótese bien que decimos asociar y no identificar, es decir que estos términos no deben ser considerados como sinónimos. Pues bien, basándonos en esta asociación, queda reforzado el valor superior y superador de la rebeldía frente al absurdo, ya que la soledad es una concreción del mal que se opone a la felicidad del hombre y que por lo tanto hay que evitar, mientras que la solidaridad es un valor no sólo positivo en sí mismo, sino de provechosas consecuencias en la vida social del hombre.

Es necesario recordar que no se puede decir en realidad que el mundo es absurdo, sino que lo que es absurdo es la relación hombre-mundo. Entonces pues, hay que evitar pensar que la rebeldía es contra el mundo, o contra un mundo absurdo. El mundo no es más que lo que es, y sin relación con un sujeto sensible y pensante no puede ser juzgado ni valorado. Podríamos pensar que esta actitud es similar a la de los griegos. En efecto, éstos, siempre conscientes y amantes de la medida, nunca se rebelan contra la creación entera, sino contra Zeus a lo sumo, que al fin y al cabo apenas es algo más que uno entre tantos dioses. De modo que se trata más de un ajuste de cuentas particular que una lucha universal entre el bien y el mal. "Es que los antiguos, si creían en el destino, creían en primer lugar en la naturaleza, en la que participaban. Rebelarse contra la naturaleza viene a ser rebelarse contra sí mismo" (16). La actitud

---

(16)Op. cit., p. 439.

griega, siempre supeditada a la medida divinizada, no puede alcanzar el grado de la auténtica rebeldía, la rebeldía metafísica, puesto que se niega a poner en tela de juicio la naturaleza, la realidad última.

La actitud pues de Prometeo, de Aquiles y de Antígona no son las genuinas del rebelde camusiano. El primero, que es un semidios, lleva a cabo una lucha personal contra los dioses. Aquiles alcanza el grado máximo de su cólera tras la muerte de Patroclo, pero sus imprecaciones no suponen una condena total. Antígona se rebela contra la autoridad, pero en favor de la tradición y movida por compasión. El mismo Edipo, a pesar de su destino trágico como ninguno, llega a reconocer que todo está bien como está. Dentro de esta línea podríamos citar el ejemplo de Alioscha Karamazov; tras la muerte del stárets Zósima y al comprobar la rapidez con que su cadáver se corrompe a pesar de su reconocida santidad, adopta una postura de indignación y rechazo. Sin embargo, él reconoce que no se rebela contra su Dios, sino que únicamente no acepta su mundo. Ya sabemos que el auténtico rebelde no es él, sino su hermano Iván.

Volviendo a lo que queríamos decir, la rebeldía no es contra el mundo, ni contra la creación, sino más directamente contra el absurdo, que significa una desesperante situación para el hombre, arrojado en una condición sin sentido y sin solución completa posible. Y, tal como puede comprobarse fácilmente, aunque el hombre generalmente reniega del mundo en que vive, no suele casi

nunca desear apartarse de él por completo. El revolucionario pretende destruir una sociedad o un gobierno, pero no renuncia a una determinada nación, a unos elementos históricos, geográficos o culturales que pesan grandemente. Ningún programa revolucionario, por muy extremista que sea, se propone, por ejemplo, desterrar totalmente la lengua del país para sustituirla por un lenguaje artificial. Por otra parte, el rebelde es consciente de sus limitaciones, sabe que no puede modificar el mundo. Pero sabe también que puede modificar la relación hombre-mundo, aunque no sea definitivamente, y que todo hombre tendrá que llevar a cabo este esfuerzo.

En todo caso, nos encontramos con una situación en la que el hombre se enfrenta a una situación ambigua. "La contradicción es esta: el hombre rechaza el mundo tal como es, sin aceptar escapársele. De hecho, los hombres se aferran al mundo y, en su inmensa mayoría, no desean dejarlo. Lejos de querer olvidarlo siempre, sufren al contrario de no poder poseerlo suficientemente, extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria. Excepto en los instantes fulgurantes de la plenitud, toda realidad es para ellos inacabada. Sus actos les escapan en otros actos, vuelven para juzgarles bajo rostros inesperados, huyen como el agua de Tántalo hacia una desembocadura todavía ignorada. Conocer la desembocadura, dominar la corriente del río, asir al fin la vida como destino, esta es su verdadera nostalgia, en lo

más denso de su patria" (17). Así pues, es preciso reconocer que el hombre, aunque no admita la regla que le hace ser lo que es en este mundo, no está dispuesto a perder de vista este mismo mundo.

La rebeldía metafísica aparece pues en primer lugar como una oposición consciente y activa al absurdo. Más concretamente, consiste en una búsqueda de la actitud que nos permita escapar de la situación en la que nos coloca la irreversible relación hombre-mundo. La rebeldía surge precisamente de la conciencia del absurdo, es decir de la comprobación de un estado de cosas que no se puede seguir aceptando. El suicidio supone una afirmación del absurdo, mientras que la resignación es una claudicación, un renunciar a los valores humanos. El único camino legítimo, aunque no el más fácil, es el de la rebeldía, que supone una negación del estado del que se toma conciencia al aprehender el absurdo. Pero la rebeldía, más que un movimiento destructor, se nos aparece aquí como una labor constructiva, puesto que afirma unos valores humanos que el absurdo niega.

## 2/ Rebeldía contra el mal.

Es de sobra conocido que el problema del mal ator-

---

(17) Op. cit., p. 664.

mentaba a Camus y que para él suponía el obstáculo fundamental e infranqueable que le separaba de la creencia religiosa. Para él, el mal supone un escándalo supremo porque no le encuentra ninguna justificación. Reconoce que los hombres no son del todo inocentes, pero su culpa no explica totalmente la existencia del mal. La teoría de un castigo por nuestras faltas resulta inconsistente cuando se aprecia la desproporción entre los castigos y las faltas cometidas. Así tenemos a inocentes que han de sufrir innumerables calamidades y dolores atroces, mientras que personas crueles y malvadas llevan una existencia sin problemas. Pero, sobre todo, el sufrimiento y la muerte de niños pequeños aparece como algo que no puede tener justificación de ninguna clase, ni parcial ni total.

El mal aparece pues como algo tan absurdo que no puede tener explicación. Pero es un hecho que está ahí y contra el que debemos hacer algo. "San Agustín se preguntaba de dónde provenía el mal y no hallaba respuesta; tampoco la halla Camus, pero éste sabe qué debe hacerse; rebelarse" (18). En estas palabras puede resumirse la actitud de Camus frente al mal, y que queda ilustrada con el personaje del doctor Rieux. No hay que tratar de explicar el mal y mucho menos tratar de demostrar su excelencia; hay que luchar contra él, en cualquiera de sus formas y con todos los medios a nuestro alcance.

---

(18) FULLAT, O. La moral atea de Albert Camus. Barcelona Pubul, 1963. P. 90.

La lucha es desigual, pues nunca podremos desterrar completamente el mal del mundo, la peste siempre queda escondida tras su aparente derrota, para volver a manifestarse en el momento menos pensado. Pero ante todo no hay que darse por vencidos, porque reconocer la fuerza superior del mal equivale a tolerarle y si se renuncia a combatirlo se acepta implícitamente colaborar con el mal, es decir participar en algo injusto.

Si no se puede lograr vencer al mal, cabe preguntarse hasta qué punto es útil o necesario esforzarse contra él. Una respuesta sería que, si bien no podemos desterrar por completo el mal, al menos podemos lograr unas victorias parciales, es decir disminuir la cantidad de mal en el mundo. Este propósito ya condena la actitud de pasividad y consentimiento, pero las razones no acaban aquí. Aunque no hubiese ninguna posibilidad siquiera de disminuir la cantidad de mal, seguiría siendo necesaria la actitud de rebeldía. En efecto, si consentir el mal equivale a colaborar con él, ésta no puede ser una acción positiva del hombre. Solo puede encontrar justificación contra el absurdo y el mal en una actitud de no aceptación, de resuelta determinación de no quedarse del lado de la injusticia. El hombre no sólo puede así escapar parcialmente a su trágico destino, sino que de este modo tiene posibilidades de encontrar el camino de la felicidad.

La actitud de rebeldía es pues en gran medida una lucha contra el sufrimiento y el mal, a través de la

cual se desarrollan las determinaciones esenciales de verdad, justicia y felicidad. Así lo ilustran bastantes personajes de las obras de Camus, como el doctor Rieux, Diego, Kaliayev, d'Arrast, etc. En diversos planos, médico, político, social..., todos ellos llevan a cabo una lucha tenaz y desinteresada contra el mal. Algunos pagan con su vida el empeño, y los demás no consiguen gloria ni auténtica satisfacción. Pero sienten perfectamente que están en el camino de la verdad, no en el sentido de que hayan comprendido las causas de todas las cosas, sino de que perciben con nitidez cual es la actitud que debe tomarse ante situaciones a las que no puede darse ninguna explicación.

El problema que se plantea el rebelde es saber hasta dónde puede llegar su actitud de rebeldía. Es decir que el hombre, enfrentado al absurdo y reconociendo la ilegitimidad del suicidio y del asesinato, ya no puede dudar del camino a tomar. "La cuestión consiste en saber si este rechazo no puede llevarle más que a la destrucción de los demás y de sí mismo, si toda rebeldía debe terminar en justificación del asesinato universal o si, al contrario, sin pretender conseguir una inocencia imposible, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable" (19). En efecto, la no aceptación del mundo tal cual es parece que debería desembocar en una destrucción total, puesto que nada merece conservarse. Pero, precisamente, Camus tiene gran cuidado,

---

(19) L'homme révolté. Essais, p. 420.



a lo largo de toda su obra sobre el tema, de demostrar que la rebeldía auténtica se contrapone al nihilismo. Hacer una labor destructiva equivaldría efectivamente a ponerse del lado del mal, aumentando el dolor y el sufrimiento de los hombres. Rieux y Tarrou son rebeldes, pero se dedican activamente a hacer el bien por oponerse directamente al mal, en vez de tratar de explicarlo como el padre Paneloux. Kaliayev, en cambio, se ve forzado a matar; ahora bien, sabemos que se ve forzado a recurrir a la violencia porque se ve arrinconado a esta decisión. Y, además, usa con enorme cuidado de las armas para no herir a ningún inocente y, sobre todo, da su vida a cambio de la que ha arrebatado.

Surge también la dificultad de que nunca podremos estar seguros de si hacemos realmente el bien o si estamos colaborando con el mal, o quizá ni uno ni otro. Camus es suficientemente prudente como para no hacer nunca afirmaciones dogmáticas. Pero, puesto que es prácticamente imposible demostrar donde está la verdad y donde la mentira, no podríamos saber con absoluta seguridad si nuestros actos son justos o injustos. Ciertamente nuestro autor ya apunta la inutilidad de querer explicar el mal, debiéndonos limitar a luchar contra él. Para Camus este problema es más afectivo que racional. El mal tiene que estar forzosamente del lado del sufrimiento, de la injusticia patente, de la violencia, de la destrucción, de los niños torturados. Las concreciones del mal son tan evidentes que no puede haber nin-

guna duda razonable. Por ello, cuando nuestra actitud se oponga a todas y cada una de estas concreciones, podemos tener la casi completa seguridad, dentro de nuestras limitaciones, que está encaminada hacia buen fin.

Por otra parte, el mal supone un determinante de la rebeldía, en el sentido de que, puesto que el mal es indestructible no puede frenar su impulso, ya que siempre encontrará frente a ella la razón para renovarse continuamente. "La rebeldía choca incansablemente contra el mal a partir del cual no le queda más que tomar un nuevo impulso. El hombre puede dominar en él todo lo que puede serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede serlo. Después de lo cual, los niños siempre morirán injustamente, incluso en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre no puede más que proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento permanecen y, por muy limitados que sean, no dejarán de ser el escándalo" (20). No hay pues fin para la actitud rebelde, puesto que el mal siempre estará presente y generará por su misma presencia el movimiento de rebeldía.

Ante el mal, ante la muerte, el hombre pide justicia. Y, según Camus, el cristianismo histórico sólo ha contestado a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y después de la vida eterna. Pero esta creencia exige la fe, y el sufrimiento acaba por desgastar

---

(20) Op. cit., pp. 705-6.

la fe. El cristianismo traspone más allá de la historia la curación del mal que, sin embargo, se sufre en la historia. Por su parte, el materialismo histórico también pretende responder a estas cuestiones. Pero este sistema no sólo aumenta el reino de la injusticia y la violencia, sino que además tampoco justifica el mal, puesto que remite su solución a un futuro incierto, lo cual también exige una cierta fe. En ambos casos, pues, no queda más remedio que esperar, y mientras tanto la injusticia sigue impune. Para Camus, a pesar de todas las buenas palabras de muchos, ni la Iglesia ni los partidos revolucionarios han aportado una solución al problema del mal.

Según nuestro autor, siempre hay una injusticia asociada a todo sufrimiento, aunque parezca totalmente merecida. Así pues, el hombre atrapado entre el mal humano y el destino, entre el terror y la arbitrariedad, no le queda más salida, sin caer en el error del asesinato ni en el orgullo de la blasfemia, que la rebeldía. Movimiento que, a pesar de una indudable resonancia a violencia, no está desprovisto de amor y de generosidad. El rebelde exige la salvación de todos, o sino de nada vale la de uno solo. También rechaza la salvación si ha de pagarse con la injusticia y la opresión. El rebelde pone su honor en no calcular nada, en darlo todo a la vida presente y a sus hermanos vivos, porque la verdadera generosidad respecto al futuro consiste en darlo todo al presente.

Y así, la rebeldía, sin pretender resolverlo todo, puede al menos enfrentarse al mal. Y con ello la rebeldía prueba que es el movimiento mismo de la vida y que no se la puede negar sin renunciar a vivir. La rebeldía se compone necesariamente de amor y de fecundidad. Al contrario, la revolución que prefiere un hombre abstracto a un hombre real niega el ser tantas veces como es necesario y pone el resentimiento en el lugar del amor. Y, a pesar de sus limitaciones, la rebeldía auténtica es eficaz. Es decir que, aunque no alcance nunca las metas máximas a las que podría aspirar, le proporciona al hombre el sentido de su vida en su lucha contra el mal. Porque la rebeldía no elimina el mal, pero lo aco- sa y lo hace retroceder. "Tanto como puedo recordar, siempre ha bastado con que un hombre supere su miedo y se rebele para que su máquina comience a chirriar" (21).

### 3/ Rebeldía contra Dios.

En el primer capítulo estudiamos ampliamente el problema de Dios en Camus y concluíamos que su actitud personal, más que de ateísmo o antiteísmo, debía ser calificado de increencia apasionada. Camus decide no tratar de demostrar la existencia de Dios, viene a serle

---

(21) L'état de siège, 2ª parte. Théâtre...p. 273.

totalmente indiferente que exista o no, puesto que si existe el hecho de permitir el mal en el mundo hace de él un personaje injusto. En caso de que haya un Dios, éste ha abandonado a su suerte a los hombres, y por lo tanto éstos no tienen por qué tenerlo en cuenta para ordenar sus actos. El pueblo del trabajo es un pueblo sin Dios, pero no porque al fin se haya demostrado que no existe, sino porque ha perdido la fe al no aceptar una solución futura e incierta a los sufrimientos actuales. El hombre no acepta ya la idea de un juez supremo que haya de juzgar sus acciones, de un creador de leyes que dirijan nuestra conducta. No niega que pueda haber un ser superior, pero niega que pueda tener una relación cualquiera con los hombres. También pudiera ser que no existiese, pero de cualquier forma la situación no se alteraría.

Según esto, no tiene objeto hablar de una rebeldía contra Dios, puesto que se ha decidido no tenerle en cuenta, prescindir de El para ordenar sus actos y como referencia para su valoración. Pero hay que tener en cuenta el matiz que supone la rebeldía en cuanto que la no aceptación de algo ya puede ser considerado legítimamente como una acción rebelde. De esta manera, el hecho de no aceptar conscientemente a Dios dentro de su propia visión del mundo ya constituye uno de los momentos de la rebeldía. Porque la actitud del rebelde respecto a Dios no es una mera indiferencia, sino que es un rechazo vo-

luntario y meditado, desprovisto en gran parte de apasionamiento pero no por ello indebidamente motivado.

Por otra parte, cuando hablamos de la rebeldía contra Dios, no nos referimos solamente a la persona divina, sino también al mundo en tanto que creación suya, a lo sagrado, a la actitud del hombre respecto al Ser Supremo. Es, en suma, el alcance metafísico de la rebeldía de lo que se trata aquí. Hay pues diversos aspectos dentro de este apartado que conviene examinar sucesivamente. En primer lugar, tenemos que lo sagrado del que ya hemos hablado anteriormente, aparece como un obstáculo para la rebeldía. "De hecho, el sujeto inca o el paria no se plantean el problema de la rebeldía, porque ha sido resuelto para ellos dentro de una tradición, y antes de que hayan podido planteárselo, siendo la respuesta lo sagrado. Si en el mundo sagrado, no se encuentra el problema de la rebeldía, es porque en verdad no se encuentra en él ninguna problemática real, al estar dadas todas las respuestas de una vez. La metafísica es sustituida por el mito" (22). Esto se explica por el hecho de que la rebeldía se concibe como el hecho del hombre informado, que tiene conciencia de sus derechos. Aunque tampoco hay que decir que se trata de los derechos del individuo. Al contrario, se trata más bien de una conciencia cada vez más amplia que va tomando la especie humana.

---

(22) L'homme révolté. Essais, p. 430.

Así pues dentro de lo sagrado, no se plantean preguntas, puesto que no hay más que respuestas y comentarios eternos, que entonces pueden ser metafísicos. Pero antes que el hombre entre dentro de lo sagrado y cuando sale de él, es fundamentalmente interrogación y rebeldía. El rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado, y que se empeña en reivindicar un orden humano en el que todas las respuestas sean humanas, es decir razonablemente formuladas. Desde este momento, toda interrogación, toda palabra es rebeldía, mientras que, en el mundo de lo sagrado, toda palabra es una acción de gracias. Según esto, se podría decir que para el hombre sólo hay dos universos posibles, el de lo sagrado y el de la rebeldía.

Este es, evidentemente, el punto de vista de Camus sobre lo sagrado, es decir que no se le considera de manera superficial ni despectiva, pero se presenta como la alternativa errónea de las dos que se le plantean al hombre cuando es enfrentado a su condición. Lo sagrado no es ciertamente algo sin valor intrínseco, no es un camino desprovisto de dificultades. En algún momento, Camus llegó a confesar el respecto que sentía ante lo sagrado. El defecto pues que presenta consiste en que induce al hombre a una actitud pasiva, a una resignación ante su suerte y su sitio en el mundo. Con ello, el hombre no puede escapar de sus cadenas, no puede encontrar su libertad ni la auténtica felicidad, ni alcanzar su auténtico destino humano.

Por otra parte, Camus no puede negar que el cristianismo, al menos al principio, supone una rebeldía metafísica. Pero, según él, esta rebeldía es anulada por el hecho de la resurrección y por la promesa del reino de Dios. En efecto, el anuncio de la parusía supone una expectación de vida eterna, y entonces el hombre ya no tiene razón para rebelarse. Si acepta esta promesa renuncia a la rebeldía para entrar en el mundo de lo sagrado. Y solamente podrá rebelarse cuando deje de creer en esta promesa o cuando ya no acepte la posibilidad de una solución futura e incierta para unos males presentes.

Ambos universos son pues incompatibles, y la desaparición de uno de ellos equivale a la aparición del otro. El momento actual parece propicio a la rebeldía desde el momento en que sociedades enteras parecen querer distanciarse de lo sagrado. La historia del momento actual nos fuerza a decir que la rebeldía es una de las dimensiones esenciales del hombre. Por ello es necesario tratar de encontrar en ella unos nuevos valores. "¿Se puede, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, encontrar la regla de una conducta? tal es la pregunta planteada por la rebeldía" (23). Con la cuestión de lo sagrado se entra pues en el problema del valor moral de la rebeldía y de su papel como fundamento de una nueva escala de valores. No podemos pues seguir en esta

---

(23) Op. cit., p. 431.



dirección, ya que ello nos llevaría fuera de nuestro estudio actual.

Acercándonos más a la cuestión precisa de la relación entre la rebeldía y Dios, conviene recordar que el rebelde es el hombre que se levanta sobre un mundo fragmentado para reclamar su unidad. Opone el principio de justicia que ve en él al principio de injusticia que hay en el mundo. Así pues, en principio, no pretende otra cosa que resolver esta contradicción, instaurar el reino unitario de la justicia. En un primer momento denuncia la contradicción. Al protestar contra la condición en lo que ésta tiene de inacabado, a causa de la muerte, y de disperso, a causa del mal, la rebeldía metafísica es la reivindicación motivada de una unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y de morir. A la par que rechaza su condición mortal, el rebelde se niega a reconocer el poder que le hace vivir en esta condición. Por ello, si bien es fácil llegar a pensar, con estos datos, que el rebelde es necesariamente ateo, debemos matizar esta opinión forzosamente cuando profundizamos en la cuestión. El rebelde puede ser efectivamente ateo, pero el ateísmo no es una consecuencia o una condición necesarias de la rebeldía. Pero, en cambio, el rebelde es inevitablemente blasfemo. Claro está que la blasfemia del rebelde es de un tipo especial, ya que éste blasfema en nombre del orden, denunciando a Dios como responsable del mal y de la muerte.

Esta blasfemia es similar a la situación del esclavo que se levanta contra su amo. Aquél establece, en su protesta, la existencia del amo contra el que se subleva. Pero, al mismo tiempo, demuestra y afirma su propio poder, es decir el de poner continuamente en cuestión la superioridad que lo dominaba hasta entonces. En este aspecto hay un equilibrio entre el amo y el esclavo, puesto que el dominio de uno de ellos es tan relativo como la sumisión del otro. Ambas fuerzas se afirman alternativamente, en el instante de la rebeldía, hasta el momento en que se enfrentarán para destruirse.

De la misma manera, si el rebelde metafísico se levanta contra un poder del que, simultáneamente, afirma la existencia, no plantea esta existencia más que en el instante mismo en el que la pone en cuestión. Entonces arrastra este ser superior en la misma aventura que el hombre, al rebajar su vano poder al nivel de la vana condición humana. La rebeldía afirma que a su nivel toda existencia superior es al menos contradictoria. "La historia de la rebeldía metafísica no puede confundirse con la del ateísmo. Bajo un cierto ángulo, se confunden incluso con la historia contemporánea del sentimiento religioso" (24). En un principio, al menos, el rebelde no suprime a Dios, sino que sencillamente le habla de igual a igual. Pero no se trata de un diálogo pacífico, sino de una auténtica polémica animada por el deseo de vencer.

---

(24) Op. cit., p. 436.

El esclavo comienza reclamando justicia y termina por querer el poder. Necesita dominar a su vez. Así pues, lo que es en un primer momento una sublevación contra la condición presente, se transforma en una condena del poder celeste. Por ello la auténtica rebeldía es metafísica. Una vez que haya volcado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esta justicia, este orden, esta unidad que buscaba en vano en su condición, le corresponde ahora crearlo con sus propias manos. Con ello podrá justificar realmente la caída de Dios. Pero esto, tal como aparece a simple vista, no constituye una labor fácil, sino que se convertirá en un esfuerzo desesperado por fundar el imperio de los hombres, y que nunca verá su conclusión: Por lo tanto, es evidente que no hay que entender la blasfemia del rebelde como un insulto airado a la persona divina, sino al contrario como una oposición consciente y tenaz a los impuestos designios del Creador. La blasfemia consiste en rechazar la condición humana tal como la recibimos, el mal y la muerte que han sido creados o al menos consentidos por Dios.

La rebeldía metafísica supone una visión simplificada de la creación, en la cual no hay más que un Dios creador por una parte, y por la otra, bien diferenciadas, las criaturas. Esta idea no provenía de la antigüedad griega, en la que no se concebían por un lado los dioses y por otro los hombres, sino grados que unían a los unos con los otros. Tampoco tenían la idea de la inocencia

opuesta a la culpabilidad, del bien en lucha contra el mal. Con esto Camus nos quiere demostrar que la auténtica rebeldía no pudo tener lugar en el mundo clásico. En efecto, la rebeldía sólo parece poder imaginarse contra alguien. La noción del dios personal, creador y por lo tanto responsable de todas las cosas, incluidos el sufrimiento y el mal, es la que da sentido a la protesta humana. El hecho de que se hable de la rebeldía contra Dios no significa que éste sea sólo un aspecto de esta actitud; la auténtica rebeldía es metafísica, como ya hemos señalado repetidas veces, es decir que supone una puesta en cuestión total, de los orígenes y de las cosas, de los últimos principios y sobre todo del responsable, en su caso, de la condición humana. Por ello es indispensable que exista en la mente de los hombres la noción de un Dios personal y creador para que tenga lugar la rebeldía. "De esta manera se puede decir, y sin paradoja, que la historia de la rebeldía es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo" (25). Claro está que no hay que entender que la rebeldía y el cristianismo sean la misma cosa, sino que una no puede existir sin el otro. La doctrina cristiana es la que introduce, además de la noción del Dios creador, la esperanza en una vida futura en la que obtendremos una compensación por los sufrimientos de este mundo. La rebeldía supondrá una toma de postura necesariamente contraria a la del cristianismo, pero para ello deberá

---

(25) Op. cit., p. 440.

tener en cuenta sus presupuestos.

Con estos datos, tenemos que las conclusiones que se sacan del estudio de la rebeldía son anticristianas. Para Camus, la salvación de una humanidad abocada por una metafísica nihilista a una ética mortífera no consiste en un retorno al espíritu religioso sino, al contrario, en una total desacralización de su cultura y de su pensamiento. En esta perspectiva, el cristianismo se ve condenado. Pero en tal caso hay que preguntarse si esta condena se debe a una incomprensión del mensaje cristiano. En realidad, se puede decir que Camus exagera cuando le reprocha el cristianismo el remitir al más allá de la historia la solución del mal y de la muerte que sin embargo se sufren en la historia, como si la espera de la salvación eterna hiciese al cristiano indiferente al orden temporal y al escándalo de la injusticia. Camus no debería ignorar que la oración más importante de los cristianos pide que la voluntad de Dios se haga tanto en la tierra como en el cielo.

Por otra parte, es cierto que el cristianismo enseña la resignación. La idea directriz de Camus consiste en que el hombre no puede realizarse más que en y por la rebeldía. Pero habría que reconocerle su justo valor a la resignación de un cristiano ante un Dios que no sólo es creador, sino además principio de caridad; la misma fría sumisión de los estoicos al orden universal aún presentando serios defectos, merece un innegable respeto. Para Camus, preocupado en encontrar un pensamiento

del mediodía que resolviese las contradicciones, parecería sorprendente que no tratase de conciliar la rebeldía, azote de los peligrosos conformismos, con la nobleza de la aceptación paciente de lo inevitable. Pero su razonamiento en este punto es riguroso, y la rebeldía se opone por su misma naturaleza a la actitud del esclavo o del resignado. No puede haber síntesis de ninguna clase; ambas actitudes son incompatibles una respecto a la otra. Por otra parte, no hay que olvidar que la rebeldía no consiste meramente en unas contorsiones importantes contra un destino contrario, y que supone una actitud moral en la cual no todo está permitido.

Así pues, no hay que perder de vista el carácter metafísico de la rebeldía, evitando asociarla con las revoluciones o sublevaciones contra los poderes terrenales. "El espíritu revolucionario está entero en una protesta del hombre contra la condición del hombre... Una revolución se realiza siempre contra los Dioses - empezando por la de Prometeo. Es una reivindicación del hombre contra su destino de la cual tiranos y guiñoles no son más que pretextos" (26). Hay que observar en este texto que Camus todavía no utiliza el término rebeldía, pues en ese momento todavía no había hecho la elección de esta palabra frente a la de revolución; sin embargo es absolutamente evidente que aquí Camus se refiere a la rebeldía.

Lo que puede parecer paradójico es que se cite a Prometeo como un rebelde, después de haber afirmado que

---

(26) Carnets I, pp. 105-6.

en la antigüedad griega no se dió la actitud de rebeldía; sencillamente porque le faltaban las condiciones para que tuviese lugar. Pero recordemos que el personaje de Prometeo, al igual que el de Sísifo, es mítico, de modo que solamente puede servir como ejemplo teórico de una determinada actitud. Tanto uno como otro son utilizados para ilustrar la argumentación, para agilizar y hacer más plástica la imagen que se quiere dar. En cualquier caso, si bien Sísifo servía perfectamente para representar al héroe absurdo, Prometeo es un buen ejemplo del rebelde. No hablamos del espectacular tormento al que fue condenado, sino de su toma de posición frente a Zeus. Algo importante es el hecho de que Prometeo era un semidiós, por lo cual su actitud no es imputable a un deseo egoísta de superación. Este es un ejemplo de la circunstancia de que la rebeldía puede nacer del espectáculo de una injusticia que se hace a los demás, tal como se indicó en su momento. Pero la acción de Prometeo no puede repetirse entre los griegos, sino que se verá en otros momentos de la historia.

Tomamos pues como válido este ejemplo para ilustrar la rebeldía del hombre contra su creador. "Proclamando su odio de los dioses y su amor de los hombres, se separa con desprecio de Zeus y se dirige hacia los mortales para llevarles al asalto del cielo. Pero los hombres son débiles, o cobardes; hay que organizarlos (...). De esta manera Prometeo, a su vez, se convierte en amo que enseña primero, y que manda después. La lucha se prolonga todavía y se hace agotadora. Los hombres dudan de

abordar la ciudad del sol y si esta ciudad existe. Hay que salvarlos de ellos mismos (...). Los que dudan de ello serán arrojados al desierto, clavados a una roca, ofrecidos como pasto a aves crueles. Los otros marcharán a partir de entonces en las tinieblas, detrás del amor pensativo y solitario. Prometeo, solo se ha convertido en dios y reina sobre la soledad de los hombres. Pero, de Zeus, solamente ha conquistado la soledad y la crueldad; ya no es Prometeo, es César. El verdadero, el eterno Prometeo ha tomado ahora el rostro de una de sus víctimas. El mismo grito, procedente del fondo de las edades, sigue sonando en las profundidades del desierto de Escitia" (27).

Aquí se apunta una antigua tendencia del ser humano, la de querer tomar el lugar de Dios. Al señalar que la rebeldía consiste ante todo en un rechazo del creador, no en cuanto persona sino en cuanto no se acepta una creación que se considera injusta, parece que se encuentra implícito el deseo del rebelde de destronar a Dios para hacerse un dios él mismo. Pero, de hecho, esto no es así porque no estaría conforme con las exigencias de la rebeldía. El rebelde exige una libertad para sí mismo, pero en ningún caso exige el derecho de destruir el ser y la libertad de los demás. La libertad que quiere la quiere para todos. El rebelde afirma la imposibilidad de la libertad total, al mismo tiempo que



reclama para sí mismo la libertad relativa, que es necesaria para reconocer esta imposibilidad. La libertad absoluta, que es la de matar, es la única que no reclama.

Por ello se puede decir que la rebeldía, cuando desemboca en la destrucción es ilógica. En efecto, su lógica profunda es la de la creación, y no la de la destrucción. El movimiento rebelde, si quiere ser auténtico, no puede conservar ninguno de los términos de la contradicción. Debe ser fiel al acto de afirmación de su ser y de unos nuevos valores, y no aferrarse solamente a la acción de rechazo, en la que se detienen los nihilismos. La lógica del rebelde consiste en querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia del mundo, de esforzarse en buscar y expresar la verdad para no espesar más la mentira universal. El nihilismo, al aumentar la injusticia y la mentira, destruye su propia razón y elimina la legitimidad de su rebeldía. La pasión nihilista acepta matar, al comprobar que el mundo está destinado a la muerte. Por el contrario, la consecuencia de la rebeldía consiste en negar su legitimación del asesinato puesto que, en su origen, es una protesta contra la muerte.

Una vez pues que el hombre ha llevado a cabo su acto de rebeldía, se desentiende por completo de la divinidad. Con ello es él el que tiene la justicia de su parte, o al menos así lo cree íntimamente. Al desaparecer Dios como fundamento y juez de nuestras acciones, el hombre se transforma en el único responsable y juez

de sus actos. Pero ya sabemos que el que nada esté prohibido no significa que todo esté permitido, y que la libertad es relativa. "Si el hombre fuese capaz de introducir él solo la unidad en el mundo, si pudiese hacer reinar en él, por su simple decreto, la sinceridad, la inocencia y la justicia, sería Dios él mismo" (28). De este modo, la rebeldía no tendrá razón de ser. Si existe la rebeldía es porque la mentira, la injusticia y la violencia forman, en parte, la condición del rebelde.

El rebelde no puede pues pretender ni matar ni mentir sin renunciar a su rebeldía, y aceptar de una vez por todas el asesinato y el mal. Pero tampoco puede aceptar matar y mentir, puesto que el movimiento inverso que legitimaría el asesinato y la violencia destruiría también las razones de su insurrección. Si el hombre llegase a hacerse Dios, perdería de nuevo su auténtica naturaleza. En efecto, ya se ha demostrado que el hombre solamente se realiza por medio de la rebeldía. Por otra parte, esta es continua, nunca podrá acabar, pues el hombre nunca podrá desterrar completamente el mal y la injusticia, de modo que la rebeldía siempre encontrará motivaciones. Ahora bien, si el hombre alcanza la omnipotencia, podrá acabar con el mal y la injusticia, y entonces se habrá privado a la rebeldía de sus fundamentos.

Pero, aparte de ser una traición contra la auténtica condición humana, el rebelde no puede pretender hacer-

---

(28) Op. cit., p. 689.

se dios. En efecto, la aspiración a la divinidad no constituye solo una presunción, sino sobre todo una terrible injusticia. En primer lugar, no todos los hombres pueden hacerse dioses, de modo que la sustitución de unos por otros no cambiaría la suerte de la mayoría de los hombres. Los que olvidan los valores de la rebeldía olvidan el presente por el futuro, la justicia cotidiana por una vaga tierra prometida. Desconfían ya de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; ya no creen en lo que es, en el mundo, en el ser viviente. Al negar la grandeza de la vida, han debido apostar por su propia excelencia, es decir que se han divinizado, y ahí ha comenzado su desgracia.

El verdadero camino está pues en la auténtica rebeldía, la que se pone del lado de los que sufren para combatir el mal y la injusticia. El rebelde busca una solución inmediata a unos sufrimientos presentes, sin tratar de remitir para un más allá incierto la solución de los problemas actuales. La obligación de solidaridad que implica la rebeldía supone que el destino ha de ser común para todos, que lo que se alcance se alcanzará por igual para todos, y lo que se niega será negado para la totalidad. De este modo, los rebeldes nos enseñan ... la única regla que sea original hoy en día: aprender a vivir y a morir y, para ser hombre, negarse a ser dios. En el mediodía del pensamiento, la rebeldía rechaza de este modo la divinidad para compartir las luchas y

los destinos comunes" (29). Con estas palabras en cierto modo concluye la obra camusiana sobre la rebeldía, resumiendo pues en cierto modo lo esencial de este libro.

#### 4/ Rebeldía contra la injusticia social.

Como hemos visto, el aspecto esencial de la rebeldía es el metafísico, es decir que si la rebeldía no fuese metafísica podría confundirse con cualquier revuelta de índole diversa. Lo característico de la auténtica rebeldía consiste en que pone en cuestión a la condición humana misma y al creador o responsable de esta condición. Ahora bien, no hay que olvidar que el ámbito de la rebeldía no es solo metafísico, sino que también y de manera inevitable es propio del mundo terrenal. En efecto, ya hemos señalado que, si bien rebeldía y revolución son claramente diferenciables, en algunos aspectos la rebeldía coincide con la revolución. Incluso se puede decir que toda revolución empieza queriendo ser rebeldía, aunque no siempre se alcancen los objetivos o las exigencias de ésta.

Pues bien, la rebeldía consistirá igualmente en un rechazo no sólo del mal en general que puede atribuirse

---

(29) Op. cit., p. 708.

a Dios, sino también del mal que los hombres acumulen y que sólo les es imputable a ellos. En efecto, ya sabemos que el hombre, sin ser enteramente culpable, tampoco es totalmente inocente, pues muchas veces colabora con el mal del mundo y contribuye a aumentarlo. El mal que es debido a los hombres se concreta casi completamente en la injusticia social, ya que ella supone en la mayoría de los casos la violencia, la miseria, la desigualdad, la opresión y toda clase de elementos que impiden a la mayoría de los hombres alcanzar la felicidad deseada. Por ello, cuando nos referimos aquí a la injusticia social, queremos decir el mal que le hace el hombre a sus semejantes, aunque con una especial mención a las situaciones de alcance político y social.

Para Camus, pues, no es solo legítimo levantarse contra la injusticia social, sino que es incluso algo inexcusable. Ya vimos cómo Camus declaraba, contra Goethe, que era preferible el desorden a la injusticia. Por lo tanto, ante el espectáculo de una situación injusta sufrida por uno mismo o por los demás, no hay que dudar en poner nuestro empeño en derrotarla, aunque sea a costa de otros sufrimientos que, en principio y de una manera superficial, puedan parecer demasiado alto precio. Así como la Iglesia predica la resignación frente a las pruebas que nos manda el Creador, no parece estar tan claro en el caso de patentes injusticias en el campo de la política. Para ello Camus cita incluso el testimonio del Doctor Angélico: "Santo Tomás (él mismo súbdito

de Federico) les reconoce a los súbditos el derecho a la rebeldía" (30). Camus debe hacerse el razonamiento de que si el mismo Aquinate, máximo representante del pensamiento de la Iglesia, admite que es lícito sublevarse contra el poder en caso de abuso manifiesto, no debe ser ya necesario aportar prueba alguna en favor de este argumento.

Lo que hay que evitar pensar es que sea lícito emplear toda clase de medios con tal de poner fin a determinada situación injusta. Parece en efecto que, al ser absolutamente preferible el desorden a la injusticia, no debería haber límite para las acciones encaminadas a restablecer la justicia. Sin embargo ya sabemos que la rebeldía sí que tiene unos límites, pues no puede pretender a la libertad total. En efecto, ésta supone la libertad de matar, pero el rebelde se niega precisamente a matar. El hacer uso de esta libertad total, que solo pueden tener los dioses, significa aumentar el mal del mundo, de modo que tal postura se opondría radicalmente a la genuina del rebelde. Así pues, el rebelde deberá luchar tenazmente en favor de la justicia social, pero siempre dentro de los límites que le son impuestos a su acción. De lo contrario, se caerá en una revolución sangrienta o en un nihilismo, que equivalen a callejones sin salida por ser soluciones ilusorias, ya que, en vez de evitar una injusticia, se la sustituye por otra.

Cabe entonces preguntarse por la eficacia de un movimiento que voluntariamente limita sus posibilidades

---

(30) Carnets I, p. 216.

de acción. Con gran dosis de razón se puede argumentar que se podría llegar mucho más lejos si no hubiese ninguna limitación a la hora de actuar. Pero el problema cambia de plano, pues ya no se trata de que la acción sea más o menos eficaz, sino de que sea legítima o ya no lo sea. De todas formas tampoco se puede decir que una acción sin limitaciones sea más eficaz que con ellas, pues sabemos sobradamente que el nihilismo no sólo no hace desaparecer el mal en el mundo, sino que además añade una porción más de mal. En cuanto a la rebeldía, sabemos que es sin esperanza, en el sentido que nunca podrá erradicar el mal en el mundo y que siempre habrá injusticias contra las que luchar. El rebelde sabe que nunca obtendrá una victoria completa, pero lo acepta porque de esta manera evita convertirse en dios y permanece fiel a su genuina condición. Así pues, en contra de lo que podría parecer en un principio, la rebeldía metafísica es más eficaz que la revolución mortífera, pues al menos disminuye cuantitativamente el mal del mundo, siendo además la única actitud humana justa y legítima.

El poder del hombre de vencer a los que le oprimen define en gran manera su naturaleza. "¿Qué es el hombre? Pero aquí le pido que se detenga, pues nosotros lo sabemos. Es esta fuerza que acaba siempre por derribar a los tiranos y a los dioses. Es la fuerza de la evidencia" (31). El hombre tiene pues para sí la razón

---

(31) Lettres à un ami allemand. Essais, p. 228.

cuando decide oponerse con toda su fuerza a aquellos que le oprimen y esclavizan desde la superioridad de la fuerza. Hay que notar que esta postura no siempre le pareció evidente a Camus. Efectivamente, en los años treinta nuestro autor era fundamentalmente pacifista y antimilitarista. Por ello, aunque se oponía abiertamente a las dictaduras totalitarias, sobre todo la hitleriana, era partidario de evitar la guerra a toda costa. Camus hubiera podido fácilmente no contradecir su espíritu pacifista, puesto que no fue admitido en el ejército por motivos de salud.

Sin embargo, muy pronto comprendió que no era lícita la actitud de cruzarse de brazos ante una injusticia monstruosa e invasora. Por ello decidió participar activamente en la lucha al lado de los que sufrían. Al no poder actuar de la misma manera que los demás por las razones explicadas, entró en el movimiento de resistencia, participando activamente y con gran riesgo para él en la lucha contra el invasor. Afortunadamente, nunca tuvo que recurrir a la violencia, ya que sus misiones se limitaban a la información y el enlace, aunque esto ya era motivo para sufrir la más dura represión por parte de los alemanes. Dentro de este marco se conciben y se escriben las Lettres à un ami allemand, publicadas clandestinamente. En estas cartas ficticias se intenta dar una justificación a la lucha emprendida, explicando sus motivos y su razón de ser. Llama la atención la medida extrema de



que hace prueba Camus, sobre todo si se considera que vivía en la zona ocupada, con graves problemas de salud y amenazado de muerte. No encontramos en ellas rasgos de nacionalismo humillado, ni reminiscencias del sentimiento de un ideal político vencido por otro contrario. La argumentación gira, aunque de manera todavía embrionaria, en torno a la idea de la auténtica rebeldía, tal como conocemos sus características.

Cabe también plantearse si toda injusticia es condenable, o si depende de su tipo o de su magnitud cuantitativa. Pero esta pregunta carece de sentido para el rebelde, ya que la injusticia es reprobable en sí, independientemente de su consecuencia mayor o menor o si afecta a un pequeño o gran número de personas. La justicia no puede encontrar justificación ni atenuantes por cuanto no sólo se opone a la justicia, sino que coharta la libertad fundamental de los hombres y se erige en obstáculo para felicidad. "Si la injusticia es mala para el rebelde, no es porque contradice una idea eterna de la justicia, que no sabemos donde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido. Mata lo poco de ser que puede venir al mundo por la complicidad de los hombres entre ellos" (32). Siendo así, toda injusticia es objeto de persecución por parte de la rebeldía.

Otra cosa distinta es el hecho de que una determinada injusticia no llegue a provocar el movimiento de

---

(32) L'homme révolté. Essais, p. 687.

rebeldía. En efecto, la rebeldía nace del espectáculo de la injusticia, cuando se siente que se ha sobrepasado una frontera y que más allá de ese límite no se está dispuesto a tolerar la continuación de ese estado de cosas. Entonces se puede decir que no toda injusticia es capaz de dar origen a un movimiento rebelde, ya que por su limitada importancia no es capaz de provocar en el hombre que la sufre una actitud de rechazo total, aunque se sea consciente de esta situación y la desapruete. Ahora bien, esto no quiere decir que haya un tipo de injusticias menores que caigan fuera de los objetivos de la rebeldía. En primer lugar, la rebeldía lucha contra la injusticia en general, de la que las distintas situaciones injustas no son más que concreciones de esta injusticia, de modo que no pueden considerarse separadamente en este caso. Por otra parte, el hecho de que ciertas situaciones no sean suficientes para producir en el hombre la actitud de rebeldía no significa que el rebelde, una vez consciente de su papel, no las condene y luche contra ellas.

No conviene confundir la exigencia de libertad con la exigencia de justicia. El rebelde exige efectivamente ambas, pero en el caso de la libertad admite limitaciones. En efecto, ya sabemos que la libertad mayor que se puede concebir, es decir la de matar, no es compatible con las razones de la rebeldía. Esta no es ciertamente una reivindicación de libertad total, sino que precisamente pone en cuestión el poder ilimitado que autoriza a un superior a violar la frontera prohibida. En vez de reivindicar una

independencia general, el rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todo lugar donde se encuentra un ser humano, siendo el límite precisamente el poder de rebeldía de este ser. De este modo, para el rebelde, la muerte representa el abuso supremo, la imagen misma de la injusticia. Si se persigue ante todo la justicia, no habrá justificación alguna para tomarse la libertad de matar, ya que eso sería una contradicción tal que anularía todas las razones de la rebeldía.

La rebeldía se caracteriza, entre otras cosas, por una generosidad modélica, puesto que sin ninguna dilación entrega su fuerza de amor y niega la injusticia. El rebelde se esfuerza ante todo en no calcular nada, en darlo todo en el momento presente a sus hermanos. De este modo es, pródiga respecto a los hombres que han de venir, pues la verdadera generosidad respecto al futuro consiste en darlo todo al presente. Con ello la rebeldía prueba que es el movimiento mismo de la vida y que no se la puede negar sin renunciar a vivir. La rebeldía es pues amor y fecundidad, o sino no es nada.

El valor salvífico, liberador y casi místico que le da Camus a la rebeldía queda expresado de manera bien patente en la súplica que hace Diego en uno de los peores momentos en que se encuentra su pueblo y él mismo, enfrentados a la muerte poderosa y anuladora de las voluntades de los hombres: "¡Oh, santa rebeldía, rechazo viviente, honor del pueblo, da a estos amordazados la fuerza de tu

grito!" (33). Los atributos que se le prestan a la rebeldía solamente suelen aplicarse a la libertad y a la justicia. Pero ya sabemos que la rebeldía camusiana supone tanto la una como la otra.

---

(33) L'état de siège, 3<sup>e</sup> parte. Théâtre..., p. 275.

V. LA ESTRUCTURA METAFISICA DEL COMPORTAMIENTO.  
HUMANO EN CAMUS

#### A) FUNDAMENTACION DE LOS ANALISIS DEL COMPORTAMIENTO.

Concluída la fase expositiva de este trabajo y habiendo presentado todos los elementos que se querían estudiar, conviene recapitular, sin necesidad ya de recurrir a largas demostraciones ni a citas ilustrativas. Pensamos que añadir algo más a lo ya dicho supondría o bien salirse del tema para explorar otros campos de los que no se tenía intención de hablar, o bien alcanzar una innecesaria complicación con la cual no sólo no se añadiría nada sustancial, sino que se perdería en facilidad de comprensión. Por ello este último capítulo no se sitúa en el mismo plano que los demás sino que, tal como sugiere su título, supone una síntesis de todo cuanto se ha expuesto. También podría considerarse como una conclusión, aunque no somos partidarios de ello porque, como decía Flaubert, la ineptitud consiste en querer concluir.

En la primera y más voluminosa parte del trabajo estudiamos aquellos fundamentos de índole metafísico que forman la trama sobre la que se asienta el comportamiento humano desde el punto de vista de Camus. Hemos considerado que estos fundamentos metafísicos eran cuatro, tal como se refleja en la división

de esta parte. Se escogió como el primero de ellos al absurdo, por ser quizá el rasgo más conocido de la obra camusiana. Precisamente por ello era preciso disipar multitud de errores y aclarar conceptos. En efecto, parece ser creencia generalizada que Camus era un apóstol del absurdo. En realidad, el sentimiento del absurdo ya puede captarse inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, cuando Camus era todavía un niño, y también se encuentra reflejado en la obra de autores como Malraux, por ejemplo, sin que por ello pueda calificársele como novelista del absurdo. Así pues, la obra camusiana podría definirse casi como una toma de posición contra el absurdo, ya que es intención de Camus encontrarle un sentido a la vida y demostrar que merece ser vivida.

También sería un error pretender que es muy poco lo que nuestro autor tiene que ver con el absurdo. Camus encuentra este sentimiento entre sus contemporáneos, lo tiene en cuenta, lo analiza y escribe sobre él. Pero no se queda ahí, sino que busca vías de escape a esta situación. De este modo, lo importante respecto al absurdo consiste en que Camus lo toma como base de partida, no como punto de llegada, como situación a resolver, no como posición conquistada. El absurdo pues, que se presenta en la relación hombre-mundo, supone pues un fundamento metafísico de primera importancia, aunque no exclusiva, del comportamiento humano por

cuanto el hombre se va a ver asediado por este sentimiento y habrá de luchar contra él.

Seguidamente se estudia el problema del mal como segundo fundamento metafísico. Hay que advertir que el orden de presentación no supone forzosamente una importancia progresiva de unos respecto a los otros. Necesariamente todos ellos no han de tener el mismo valor, pero no se puede prescindir de ninguno de ellos y, como no están subordinados unos respecto a los otros sino relacionados entre sí, apenas tiene importancia el orden en que se presenten. Volviendo pues al mal, Camus comprueba su existencia, su extensión y su dominio. Este mal no consiste solamente en las desgracias habituales que se padecen en este mundo, sino que supone un condicionamiento de orden metafísico, y por lo tanto total, que se impone a la humanidad. Camus no le encuentra ni explicación ni justificación a la existencia del mal, que representa para él un inconcebible escándalo. Además, Camus se da cuenta de que el mal es invencible, que siempre impondrá su presencia en el mundo. A pesar de ello, para nuestro autor está claro que lo que hay que hacer respecto al mal es luchar contra él; no merece la pena tratar de explicarlo, pues basta con la evidencia de su existencia. Bien es verdad que no se podrá nunca vencer al mal, pero al menos se conseguirá reducir su cantidad en el mundo, y con esta acción lograremos no dejarnos dominar por él.



Sobre el problema de Dios se hacen ciertas puntualizaciones por las que se demuestra que Camus no puede ser llamado sencillamente ateo, sino que debe ser calificado con mucha mayor propiedad de increyente apasionado. Camus no cree en Dios, pero tampoco cree que no exista. Lo único que sostiene es que el mundo en que vivimos es un mundo sin Dios, lo cual podría significar tanto que no existe como que ha abandonado a la humanidad o que no tiene absolutamente ningún contacto con ella. Camus se niega pues a entrar en disputas teológicas, y lo único que considera es la no presencia de Dios. El hecho de que, si existe, consienta el mal le hace injusto y cruel a nuestros ojos, por lo cual también es mejor actuar como si no existiese. El hecho es que nos encontramos sin un ser supremo que sea juez de nuestros actos, que nos inspire nuestra línea de conducta y que nos sirva de referencia para conocer el valor moral de nuestro comportamiento. El hombre solo tendrá como origen y como meta de su actitud moral a la humanidad misma, sin poder ni deber referirse a un incierto Hacedor Supremo.

Esta aceptación de la ausencia de Dios, contrariamente a lo que se puede pensar, hace mucho más incómoda y difícil la postura de nuestro autor. En efecto, al carecer de un principio superior al que referirse, nos vemos obligados a contentarnos con lo exclusivamente humano. Ahora bien, la humanidad no

parece haber llegado a un grado de perfección tal que pueda justificarse plenamente que se la pueda presentar como la referencia ideal, y además los valores humanos no son fáciles de precisar. En cualquier caso, Camus se ve condicionado por exclusión hacia un determinado humanismo, que no hemos tenido ocasión de analizar pero que es digno de un estudio en profundidad.

En cuarto lugar se sitúa el estudio de la felicidad, aportándose elementos para una faceta poco explorada de la obra camusiana. En efecto, así como se ha escrito mucho sobre el absurdo, el problema del mal y el ateísmo de Camus, es insignificante lo que se ha aportado al estudio del problema de la felicidad. Y, sin embargo, se demuestra plenamente que este tema forma el trasfondo constante de las obras de Camus y que éste estaba preocupado por la consecución de la felicidad con un empeño notable. Se considera a la felicidad como un fundamento metafísico porque la felicidad que concibe Camus va mucho más allá de los simples goces terrenales, aunque sean puros y elevados; y, por otra parte, este deseo legítimo y necesario del hombre por alcanzar la felicidad va a condicionar su comportamiento porque para lograrla se habrá de esforzar en gran manera y habrá de seguir un camino ciertamente complicado, puesto que la auténtica y legítima felicidad es sumamente compleja e implica múltiples condiciones y limitaciones.

De este modo presentamos una clasificación

propia del concepto camusiano de felicidad en la que se refleja tanto su complejidad como su profundidad. Se plantean diversos grados o escalas tal como aparecen en la obra de Camus pero que él mismo no diferencia explícitamente. Con ello creemos que se consigue un notable adelanto en el estudio aún embrionario de este tema que, además de su insospechada importancia, nos hace mirar de distinta manera este autor tantas veces pintado como pesimista. Porque Camus es consciente de las limitaciones y los terribles errores de la raza humana, pero a la vez cree posible una felicidad completa que únicamente ha de encontrarse en este mundo.

Como capítulo aparte, y colocado en un lugar quizá discutible, se trata de la rebeldía, ciertamente otro tema que no ha sido pasado por alto por los críticos y estudiosos, aunque no siempre con acierto. Consideramos a la rebeldía como un fundamento metafísico porque el hecho de la rebeldía implica el existir de una comunidad de hombres unidos por unas circunstancias y una situación. Pero la rebeldía no puede estar en el mismo plano que los demás fundamentos metafísicos porque aquélla es también y sobre todo un determinante del comportamiento humano. La rebeldía está fundamentada metafísicamente, pero también es una forma específica del comportamiento.

La rebeldía no constituye una aportación original de Camus y ni siquiera se puede decir que le haya dado un giro copernicano o una dirección comple-

tamente nueva. En efecto, Camus nos presenta todos los casos históricos que ilustran lo que él quiere examinar. En lo que sí aporta algo es en la perfecta distinción que hace entre rebeldía y revolución. Pero lo que es notable es la aparente contradicción que encontramos en el rebelde tal como nos lo pinta Camus. En efecto, el rebelde es una persona que se subleva, que niega, que rechaza, que destruye; pero no es en modo alguno un nihilista, un destructor ciego, un iconoclasta. El rebelde afirma una serie de valores, se pone del lado de la justicia y reconoce que no todo está permitido. Aunque sea un poco difícil de imaginar, hay mucho del santo y del místico en el rebelde camusiano.

Estos elementos son pues los que, a nuestro juicio, constituyen la base metafísica sobre la que va a poder explicarse el comportamiento humano en Camus. El hombre se encuentra con el absurdo en su relación con el mundo, y ha de encontrar la vía de salida a este absurdo si no quiere recurrir a la falsa solución del suicidio. También se topa con la presencia del mal omnipresente e invencible, y habrá de optar entre consentirlo y colaborar con él, o bien luchar contra él tratando al menos de reducir su cantidad. El mundo en que se encuentra el hombre es un mundo sin Dios y, por lo tanto, tendrá que prescindir del apoyo y la seguridad que podría suponer su existencia, al menos como esperanza. Pero, a pesar de todo lo anterior, la felicidad es posible para

el hombre, y así deberá encontrar en qué consiste realmente y buscar el camino difícil que conduce a ella. En otro plano, la capacidad de rebeldía le enfrentará con los límites que debe aceptar para que su actitud de rechazo sea legítima y esté en acuerdo con la justicia.

## B) INTERRELACION DE PERSPECTIVAS.

Puede parecer que con los análisis del comportamiento humano que se hacen en los capítulos II y III se entra en un campo ético que no corresponde en rigor con el objetivo propuesto en este trabajo. Es posible que estos análisis se escapen al planteamiento propiamente metafísico, pero no se puede decir que estén desconectados con el resto del trabajo. Al contrario, creemos que son necesarios para que esté completo y para que sea totalmente comprensible. Por otra parte, no se hace aquí tampoco un estudio de ética cuando se analizan los tipos de comportamiento, sino que se hace un examen siempre desde el punto de vista de los presupuestos metafísicos y sin olvidar nunca lo ya dicho en la primera parte. No se trata pues de capítulos más o menos independientes entre sí, sino de un todo que se descompone, por razones de exposición y de claridad, en partes interrelacionadas.

Por este mismo criterio de claridad hemos dividido los análisis del comportamiento según dos tipos de perspectivas, la del individuo y la social, que por su evidencia no necesitan mayor explicación o justificación. Dentro de la primera perspectiva distinguimos tres clases de ángulos, el existencial,

el psicológico y el moral. Ninguno de ellos tiene pleno sentido si no se tienen en cuenta los presupuestos metafísicos que ya hemos citado. Así en el primero de ellos se analiza el problema de la libertad y la liberación, y resulta comprensible que la libertad en Camus se encuentre condicionada por la presencia del absurdo y la existencia del mal. Pero tiene especial importancia en este tema la inexistencia o no presencia de Dios. Porque si nuestra libertad no proviene de El y no debemos darle cuentas de ella, se puede suponer que todo está permitido. Pero Camus logra no hacerle perder un ápice de su genuino valor a la libertad. Mostrándonosla como un difícil deber y marcándole unos límites rigurosos que, sin cohartarla, le hacen alcanzar su auténtico sentido.

Seguidamente se estudia el problema del pecado y de la culpa. Salta a la vista el parentesco cercano que le une con el del mal, hasta el punto que en cierto modo pueden llegar a confundirse en Camus el pecado y el mal. Camus relaciona el pecado y el mal porque al no haber Dios, no se puede hablar de bien ni mal respecto a El. Pero tampoco pueden identificarse con toda propiedad, y por ello hemos hecho la distinción. En cuanto a la culpa, tampoco es dudosa la relación de este tema con el del mal, ya que la culpabilidad se refiere necesariamente a algún mal. La visión de Camus se resume en que el hombre ni es totalmente

culpable ni totalmente inocente.

El ángulo moral tiene una especial relación con la increencia de Camus, ya que toda fundamentación religiosa de una moral se encuentra eliminada de raíz. Pero esto no excluye que se pueda tener en cuenta lo sagrado y aspirar a la más alta forma de existencia; y así tenemos el curioso personaje camusiano del santo sin Dios, que reúne en una difícil síntesis las cualidades del asceta y las del rebelde. En cambio, el suicidio se refiere sobre todo al absurdo, ya que se plantea como una posible salida a este sentimiento; pero Camus demuestra que la auténtica rebeldía contra el absurdo consiste precisamente en seguir viviendo. Por último, el juicio-penitencia se presenta como una ambigua solución al problema del mal a la vez que una compleja y dudosa manera de buscar la felicidad.

Desde la perspectiva social se plantean diversos temas que a primera vista no parecen tener mucha relación entre ellos, a no ser por el tipo de enfoque. Ahora bien, al igual que en el caso anterior, estos temas son tributarios en su estudio de los conocidos fundamentos metafísicos. Así la solidaridad se presenta como el antídoto de una de las concreciones del mal, que es la soledad; pero, además, la solidaridad se presenta como uno de los medios más necesarios para conseguir la auténtica y profunda felicidad.

El estudio del concepto camusiano del cris-



tianismo se hace desde la posición de la increencia, y por lo tanto cabe esperar una actitud de crítica. Efectivamente se hacen diversas acusaciones y, aunque Camus era buen conocedor de la Biblia y de San Agustín, no siempre están bien fundadas. Pero, a pesar de ello, su postura es de respeto y no duda en reconocerle grandes méritos al cristianismo. Esto es así de tal modo que algunos autores llegaron a afirmar que nuestro autor probablemente se convertiría, extremo que nosotros creemos harto improbable.

El estudio del pensamiento político camusiano se justifica porque una de las maneras más totales y eficaces que tiene el hombre de colaborar con el mal en el mundo es a través de la política. Por otra parte, no se concibe que el hombre pueda alcanzar la felicidad si no reúne una serie de circunstancias imprescindibles, entre las que se cuenta un sistema político justo. La postura de Camus en este campo se caracteriza por una inquebrantable oposición a todo régimen totalitario en cualquiera de sus posibles tendencias, y en un cierto escepticismo que le hace dudar seriamente de que exista un sistema político ideal.

Por último se analiza el concepto de justicia, que en nuestro autor alcanza un relieve en nada inferior al de libertad. La injusticia representa otra de las concreciones del mal, y por lo tanto el lograr la justicia en todos los aspectos de la vida es un imperativo de la lucha necesaria del hombre contra

el mal. Por otra parte, al no existir la justicia divina ni tener referencias sobrenaturales en que basar el concepto de justicia, los hombres habrán de encontrar unos sólidos valores en los que fundamentarla.

En cuanto a la rebeldía, su relación con los fundamentos metafísicos del comportamiento no puede ser más evidente, ya que la actitud del rebelde se caracteriza por una oposición al absurdo, al mal y a Dios. No se trata de un mismo tipo de rechazo, pero en el caso de la rebeldía no puede haber explicación posible si no se tienen en cuenta los citados fundamentos; porque, además, el rebelde puede llegar a conseguir la felicidad si conserva la pureza y legitimidad de sus intenciones y aunque su actitud le lleve al último recurso de tener que entregar su vida.

Con todo ello resulta patente la deuda que tienen los análisis del comportamiento respecto al estudio de los fundamentos metafísicos. Pero, lo que es más importante para nosotros, aparecen como necesarios estos análisis para obtener una visión completa y rigurosa del tema principal de nuestro trabajo, con el que están indisolublemente relacionados.

548

## VI. EPILOGO

Albert Camus murió en un accidente de automóvil el 4 de enero de 1960, cuando aún no contaba cuarenta y siete años de edad. Es difícil no pensar que, si todavía estuviera vivo, hubiera aportado nuevas e importantes obras y que aún le quedaría tiempo de concebir por lo menos otras tantas como las que escribió hasta el momento de su muerte. Pero al estudio y a la crítica filosóficos no les corresponde preguntarse sobre cómo hubiera sido el pensamiento de este u otro autor en el caso de que hubiera tenido la ocasión de proseguir su desarrollo algún tiempo más del que le tocó en suerte disponer. Por ello, a pesar de la extrema juventud en la que lamentablemente murió Camus, rechazamos por completo la idea de tratar de exponer lo que hubiera sido su pensamiento hoy en día, o las direcciones que hubiera tomado, pues, además de ser un propósito sin base científica, nunca habiéramos tenido la oportunidad de comprobar el acierto de nuestras opiniones.

Por razones similares nos resistimos a considerar las últimas obras de Camus como una conclusión o un punto de llegada. Se ha llegado a calificar a La Chute como el último testamento de Camus, pero encontramos totalmente impropia esta denominación, puesto que un testamento se elabora pensando en un final y con la idea de

establecer unos puntos definitivos. Y no hay nada más ajeno al ánimo de Camus que, no mucho antes de su fallecimiento, declaraba a los periodistas que su obra estaba apenas comenzada y que él poseía una gran vitalidad. En cualquier caso, conociendo la honestidad intelectual de Camus y su horror por los dogmatismos, dudamos mucho que en ninguna circunstancia hubiera legado algo parecido a un testamento.

Otra cosa muy distinta es juzgar del alcance y la resonancia del pensamiento de un autor después de su muerte. Sobre Camus ya hemos apuntado en la Introducción el enorme interés que suscitó entre los estudiosos y el número sorprendente de trabajos que se vienen dedicando a su obra. Algo más difícil es rastrear la influencia y la persistencia de nuestro autor fuera del ámbito puramente académico o intelectual. Respecto a este punto es sorprendente un escrito que apareció en un muro entre el metro y las viviendas suburbanas de Londres en 1975 y que decía: "Same thing day after day - tube - work - dinner-work - tube - armchair - TV - sleep - tube - work - how much more can you take -one in ten go mad - one in five cracks up". Esta anónima exclamación nos recuerda inmediatamente aquella famosa frase de Le Mythe de Sisyphe que ya citamos en la nota (6) de la primera parte, con la que concuerda de modo sorprendente.

Se puede pensar que la inscripción londinense

es un mero plagio de la idea camusiana, adaptándola en su forma a una época más moderna pero conservando su fondo; o bien se puede opinar que se trata de una mera coincidencia, aunque ciertamente pasmosa . Pero en cualquiera de los dos casos se llega a una conclusión positiva, ya que o bien hay que concluir que las obras de Camus se siguen leyendo y meditando hoy en día, o bien que los problemas que estudió en su tiempo siguen preocupando a las actuales generaciones.

Quizá sea más significativo el hecho de que, treinta años después de la famosa polémica, se empiece a murmurar entre los intelectuales franceses que era Camus el que tenía razón contra Sartre. Aparte del alcance de los asuntos discutidos, es importante para nosotros que se vea reconocida la capacidad analítica de nuestro autor y el acierto de sus juicios. Esto, sin que signifique que Camus esté libre de error o que haya que tomarlo al pie de la letra , supone una garantía de seriedad y buen juicio.

No era nuestro propósito hablar de la influencia o la supervivencia en nuestros días de Camus, pero creemos que el interés que sigue suscitando y la actualidad de que goza le dan un cierto valor a nuestro trabajo, que puede así ser algo más que una mera curiosidad histórica. Porque Camus tiene la vocación de iluminar con clarividencia los problemas que acucian a la conciencia humana de nuestro tiempo, sobre todo para aquellos que no tienen el consuelo de una

creencia religiosa y por ello pueden encontrarse más desorientados que los que poseen la fe. Parece que estamos diciendo que Camus es un moralista, pero sin embargo no nos da unas reglas morales ni parece apuntarnos una solución definitiva en ningún campo. Camus no nos resuelve su profunda ambigüedad, quizá porque todavía no había encontrado el camino, aunque también quizá porque había comprendido que no existe una solución unívoca y definitiva para los problemas de la humanidad. Hoy en día, al igual que ayer, Camus permanece dudoso. Pero, tal como decía Clamence, para dejar de ser dudoso hay que dejar de ser, sencillamente. Por ello podemos decir que Camus no ha dejado aún de ser.

508

OBRAS Y EDICIONES DE CALUS POR ORDEN CRONOLÓGICO



1932

- "Un nouveau Verlaine".- Sud, marzo.
- "Jehan Rictus".- Sud, mayo.
- "Essai sur la musique".- Sud, junio.
- "La philosophie du siècle".- Sud, junio.

1936

- Révolte dans les Asturies.- Alger, Charlot.

1937

- L'envers et l'endroit.- Alger, Charlot.
- "La nouvelle culture méditerranéenne".- Jeune Méditerranée, n° 1.

1938

Artículos del diario Alger Républicain:

- "Marina Di Vezza, le nouveau roman d'Aldous Huxley".- 9 de octobre.

- "Les Camarades, de Remarque".- 10 de octobre  
(sin firma).
- "La Sève des Jours de Blanche Balain".- 11 de  
octobre.
- "L'affaire Zittel.- Réunis à la Bourse du Travail  
les municipaux ont rigoureusement répliqué  
à la décision arbitraire de M. Rozis".  
11 de octobre.
- "La spéculation contre les lois sociales".- 12 de  
octobre.
- "La Nausée, de Jean-Paul Sartre".- 20 de octobre.
- "André Gide, de Jean Hytier".- 23 de octobre.
- "Les Salopards, de René Janon".- 2 de novembre.
- "Au pays du Mufle. (Défense des brigades inter-  
nationales en réponse à la Dépêche algé-  
rienne)."- 19 de novembre.
- "Les Fables bônoises, d'Edmond Brua".- 22 de  
novembre.
- "Quand la France abandonne la Méditerranée aux  
pirates...".- 26 de novembre.
- "Les Travailleurs contre les décrets-lois. Les  
Meetings à Alger".- 27 de novembre.
- "À la Bourse du Travail".- 27 de novembre.
- "Les Revues".- 28 de novembre.
- "Poésie. Numéro spécial de la revue Aguedal; la  
Revue Algérienne; Vendredi disparaît".-  
28 de novembre.

- "Ces hommes qu'on raye de l'humanité..."- 1 de diciembre.
- "Dialogue entre un président du Conseil et un employé à 1200 F par mois".- 3 de diciembre.
- "Poursuivant de sa haine les employés syndiqués, M. Rozis suspend et veut révoquer 7 municipaux".- 7 de diciembre.
- "La Gazette de Renaudot. Petit portrait dans le goût du temps".- 18 de diciembre.
- "156 municipaux seront mis à pied pendant huit jours".- 21 de diciembre.
- "Un Conseil municipal pittoresque. Le budget d'Alger est voté dans la confusion par 24 voix contre 13".- 24 de diciembre.
- "L'Enquête sur la catastrophe de la rue Blanchart amène l'arrestation d'Ait Sidoua pour trafic d'armes".- 29 de diciembre.
- "Une cassure dans une conduite de gaz est mise au jour rue Blanchart. Est-elle la conséquence de l'explosion?".- 30 de diciembre.
- "L'Enquête sur l'explosion de la rue Blanchart continue dans le secret. Présentation de la revue Rivages".- 31 de diciembre (los artículos de los días 26, 27 y 28, sobre el mismo tema, son probablemente también de Camus).

1939

Noces.- Edición original. Alger , Charlot.

" Chronique du jeune Alger".- Revue algérienne, nº 4, febrero.

" L'été à Alger" (extractos).- Rivages, nº 2.

- "Le Vent à Djémila" (fragmentos).- Mithra, enero-febrero.

Artículos de Alger Republicain:

- "M. Rozis fait de la température".- 1 de enero.
- "Commune mesure, par Renaud de Jouvenel. Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix, par Jean Giono".- 3 de enero.
- "Lettre ouverte à M. le Gouverneur général (affaire Hodent)".- 10 de enero.
- "Le couscous du nouvel an a été offert par Mme Chapouton aux meskines d'Alger".- 14 de enero.
- " L'auteur et ses personnages. Conférence de M. Jules Romains".- 15 de enero.
- "Caroline ou le Départ pour les îles, par Félix de Chazournes".- 16 de enero.
- "Manifeste du Théâtre de l'Équipe. Littérature nord-africaine. (Audisio, Berthaut, Robert)".- 21 de enero.
- "Revue nord-africaines".- 24 de enero.

- "Le Quartier Mortisson de Mauron. De la modernité des anciens: conférence de M. Louis Germet".- 28 de enero.
- "L'affaire Hodent ou les Caprices de la justice".- 4 de febrero.
- "L'Equinoxe de septembre d'Henry de Montherlant".- 5 de febrero.
- "M. Rozis révoque cinq employés municipaux quoique le Conseil de discipline n'eût trouvé aucune faute à leur reprocher".- 7 de febrero.
- "La XVII<sup>e</sup> session des Chambres d'agriculture d'Algérie s'est ouverte hier sous la présidence de M. le Gouverneur général".- 9 de febrero.
- "Les travaux de la XVII<sup>e</sup> session des Chambres d'agriculture d'Algérie ont pris fin hier".- 10 de febrero.
- "M. Gaston Bergery expose la doctrine du parti frontiste".- 13 de febrero.
- "Livres de Femmes: Pour la victoire, articles et discours de la "Pasionaria". Dernier vol d'Amelia Erhart; Femmes soviétiques d'Hélène Isvolski".- 18 de febrero.
- "Japon-Chine. Une conférence de M. Claude Farrère".- 19 de febrero.
- "Un magistrat contre la justice. L'Affaire Hodent ou la multiplication des abus de pouvoir".- 22 de febrero.

- "Michel Hodent comparaitra le 20 mars devant le tribunal correctionnel de Tiaret".- 5 de marzo.
- "Périples des îles tunisiennes, par Armand Guibert. Introduction à l'étude de l'Islam, par Abder-Ahman Ben El Hoffaf. Du bled à la côte, par Aimé Dupuy".- 5 de marzo.
- "L'affaire Hodent. Depuis quand poursuit-on la conscience professionnelle?".- 7 de marzo.
- "L'affaire Hodent. Comment on circonvient et on éloigne un témoin gênant".- 9 de marzo.
- "Le Mur, de Jean-Paul Sartre".- 12 de marzo.
- "L'affaire Hodent. Un homme juste plaide pour un innocent".- 13 de marzo.
- "Les "complices" de Michel Hodent et les fantaisies de l'instruction".- 16 de marzo.
- "L'affaire Hodent. Pour s'effondrer dans le ridicule l'instruction n'en est que plus odieuse".- 18 de marzo.
- "L'affaire Hodent. C'est demain matin au tribunal correctionnel de Tiaret que l'innocence des inculpés sera reconnue".- 19 de marzo.
- "L'affaire Hodent devant la tribunal correctionnel de Tiaret".- 21 de marzo.
- "Le jugement de l'Affaire Hodent sera rendu ce matin...".- 22 de marzo.
- "L'innocence de Hodent et du magasinier Mas a fini par triompher...".- 23 de marzo.

- "Forêt vierge de Ferreiro de Castro. L'Exploration du Sahara de Henri-Paul Eydoux".- 28 de marzo.
- "Le théâtre de l'Equipe et le Baladin du monde occidental".- 29 de marzo.
- "Comment les assurances sociales défavorisent les ouvriers nord-africains de Paris".- 4 de abril.
- "Bahia de tous les saints de Jorge Amado".- 9 de abril.
- "Peut-on réparer l'injustice faite aux assurés sociaux nord-africains résidant en France?"  
.- 13 de abril (sin firma).
- "Le roman d'aventures: Aranga de Gabriel de Saint Georges".- 16 de abril.
- "Notre enquête sur les assurances sociales: la situation des Nord-Africains travaillant en France".- 20 de abril.
- Mismo título II.- 21 de abril (sin firma).
- Mismo título III.- 23 de abril.
- "Le Pot aux roses, d'O.H. Michel. L'Amour de soi-même, de Guy Mazeline. Les Navires truqués, de Jacques Baif".- 24 de abril.
- "Notre enquête sur les assurances sociales (IV)"  
.- 24 de abril.
- "Contre l'impérialisme. Une conférence de M.R.-E. Charlier".- 25 de abril.
- "La situation des Nord-Africains travaillant en France".- 25 de abril.

- "Notre enquête sur les assurances sociales (V).  
Le point de vue de l'Administration. Conclusions".- 30 de abril.
- "Les travailleurs algériens ont célébré le 1er mai en assistant aux meetings organisés par la C.G.T. à la Bourse du Travail".- 2 de mayo.
- "La Machine infernale de Jean Cocteau au groupe Théâtral Universitaire".- 23 de mayo.
- "Le Pain et le Vin d'Ignazio Silone. La Galère, d'André Chamson".- 23 de mayo.
- "Pas de guerre. Une conférence de M. R.-E. Charlier" .- 24 de mayo.
- "Misère de la Kabylie I".- 5 de junio.
- "Misère de la Kabylie II".- 6 de junio.
- "Misère de la Kabylie III".- 7 de junio.
- "Misère de la Kabylie IV".- 8 de junio.
- "Misère de la Kabylie V".- 9 de junio.
- "Misère de la Kabylie VI" .- 10 de junio.
- "Misère de la Kabylie VII".- 11 de junio.
- "Misère de la Kabylie VIII".- 12 de junio.
- "Misère de la Kabylie IX".- 13 de junio.
- "Misère de la Kabylie X".- 14 de junio.
- "Histoire d'un crime. L'assassinat du Muphti" .- 14, 15, 16, 17, 18, 19 y 20 de junio.
- "Misère de la Kabylie. Conclusion".- 15 de junio.
- "Le film des débats".- 22, 23 y 24 de junio.
- "En trois ans, l'inspecteur Chenouf n'a pas appris grand-chose sur l'assassinat du Muphti, mais



en revanche il a beaucoup oublié".- 25 de junio.

- "Les écrivains et leurs critiques: Constantin Léontieff de Nicolas Berdiaieff; Henri Heine d'E. Vermeil; Introduction à Swift, d'A.-M. Petit-Jean".- 25 de junio.
- "L'assassinat du Muphti devant la cour criminelle" .- 26 de junio.
- "L'avocat général renonce à soutenir l'invraisemblable accusation portée contre le Cheik el Okbi et Abbas Turki".- 27 de junio.
- "Les défenseurs d'Akacha, Mohara et Boukleir ont réclamé l'acquittement de ces trois accusés" .- 28 de junio.
- "La cour criminelle, reconnaissant l'innocence du Cheik el Okbi et d'Abbas Turki, les a acquittés".- 29 de junio.
- "La Pensée engagée: Scandale de la vérité de Georges Bernanos; La Commune, d'Armand Ollivier; Les Nouveaux Cahiers".- 4 de julio.
- "Oiseau privé d'Armand Guibert".- 15 de julio.
- "L'édition algérienne: Coplas populares andalouses; Keboul d'A.-E. Breugnot".- 24 de julio.
- "L'Affaire des incendiaires d'Auribeau".- 25 de julio.
- "L'Affaire des incendiaires d'Auribeau II".- 26 de julio.

- "L'Affaire des incendiaires d'Auribeau III".-  
28 de julio.
- "L'Affaire des incendiaires d'Auribeau IV".-  
31 de julio.
- "La politique d'apaisement de M. Rozis. Le  
mairie d'Alger refuse au personnel auxiliai-  
re de la ville le statut qu'il attend depuis  
des années".- 17 de agosto.
- "De malencontreuses poursuites".- 18 de agosto.

Artículos de Le Soir républicain (muchos ar-  
tículos se deben probablemente a la pluma de Camus,  
pero sólo citamos aquí los más seguros):

- "À nos lecteurs".- 15 de septiembre.
- "La guerre".- 17 de septiembre.
- "À nos lecteurs".- 9 de octubre.
- "Notre position".- 6 de noviembre.
- "Mise au point".- 7 de noviembre.
- "La censure avec nous".- 27 de noviembre.
- "À nos lecteurs".- 6 de diciembre.
- "Pas de croisade".- 13 de diciembre (firmado Jean  
Mersault).
- "Le temps du mépris".- 14 de diciembre.
- "La société des peuples".- 15 de diciembre (firmado  
Jean Mersault).
- "La folie continue" .- 19 de diciembre.

503.

- "Lettre à un jeune Anglais".- 23 de diciembre  
(firmado Jean Mersault).

Parece que se le pueden también atribuir notas firmadas con diversos pseudónimos, pero sin certeza.

1940

- "Le Soir républicain, 1 de enero (sin firma).
- "Barrès ou la querelle des héritiers".- La Lumière,  
5 de abril.
- "Giraudoux ou Byzance au théâtre".- La Lumière,  
10 de mayo.

1941

- Noces.- Nueva edición. Alger, Charlot.
- "Pour préparer le fruit".- La Tunisie française,  
25 de enero.
- "Comme un feu d'étoiles".- La Tunisie française,  
24 de mayo.

1942

- L'étranger.- Edición original. Paris, Gallimard.
- Le Mythe de Sisyphe.- Edición original. Paris,  
Gallimard (dos ediciones).

1943

- "Première lettre à un ami allemand".- Revue Libre,  
nº 2.
- "L'intelligence et l'échafaud".- Confluences,  
nºs 21-24.
- "Portrait d'un élu".- Cahiers du Sud, nº 243, avril.

1944

- Caligula.- Paris, Gallimard.
- Le Malentendu.- Nouvelle Revue Française y Prassinos.
- L'étranger.- Edición Prassinos.
- "Seconde lettre à un ami allemand".- Cahiers de la Libération, nº 3 (firmado Louis Neuville).
- "À guerre totale, résistance totale".- Combat  
(clandestino), marzo.
- "Pendant trois heures ils ont fusillé des Français"  
.- Combat (clandestino), mayo (hubo probablemente más artículos de Camus durante la clandestinidad de este diario, pero sólo son seguros estos dos).
- "Tout ne s'arrange pas".- Les Lettres francaises,  
nº 16, mayo.
- "Sur une philosophie de l'expression (Brice Parain)"  
.- Poésie 44, nº 17.

- Prefacio al libro de CHAMFORT: Maximes et Anecdotes  
.- Monaco, Dac. Collection Incidences.
- "Les exilés dans la peste".- La Nef, septembre.
- "Au service de l'homme".- Résistance ouvrière, 14 de diciembre.

Artículos de Combat, después de la Liberación:

- "Le combat continue".- 21 de agosto.
- "Le temps de la justice".- 22 de agosto.
- "Ils ne passeront pas".- 23 de agosto.
- "Le sang de la liberté".- 24 de agosto.
- "La nuit de la vérité".- 25 de agosto.
- "L'intelligence et le caractère".- 29 de agosto.
- "Le temps du mépris".- 30 de agosto.
- "Critique de la nouvelle presse".- 31 de agosto.
- "La résistance et la politique. La réforme de la presse".- 1 de septiembre.
- "La démocratie à faire".- 2 de septiembre.
- "Morale et politique".- 4 de septiembre (contra Chautemps).
- "La fin d'un monde".- 6 de septiembre.
- "Nos frères d'Espagne".- 7 de septiembre.
- "Justice et liberté. Le journalisme critique"  
.- 8 de septiembre.
- "Le nouveau gouvernement est constitué".- 10 de septiembre.
- "Camarades qui nous écrivez...".- 12 de septiembre (sobre los prisioneros. Probable).

- "En 1933, un avide et frénétique personnage..."  
.- 15 de septiembre (sobre Hitler. Probable).
- "Une information d'agence..."- 16 de septiembre  
(contra el cardenal Suhard).
- "Que fait le peuple allemand?"- 17 de septiembre.
- "Le Mouvement National de libération"- 19 de sep-  
tiembre (sobre revolución y rebeldía).
- "Nous avons parlé l'autre jour..."- 20 de septiem-  
bre (sobre Alemania).
- "Tout le monde sait que les journaux..."- 22 de  
septiembre (probable).
- "Il y a quatre ans, le 15 septembre exactement..."  
.- 23 de septiembre.
- "Avec l'arrestation de Louis Renault..."- 26 de  
septiembre.
- "On nous excusera de revenir sur le cas Renault"  
.- 27 de septiembre.
- "On lira, par ailleurs, le communiqué du Conseil  
des ministres"- 28 de septiembre.
- "Nous sortons de l'euphorie"- 29 de septiembre.
- "M. Churchill vient de prononcer un discours"  
.- 30 de septiembre.
- "On nous dit: En somme, qu'est-ce que vous voulez?"  
.- 1 de octobre.
- "Sous las signature d'Allan Forbes..."- 3 de octu-  
bre.
- "On verra par ailleurs..."- 4 de octobre.

- "À cette même place..."- 5 de octobre (sobre los españoles).
- "Il y a eu beaucoup de bruit..."- 6 de octobre.
- "Le 26 mars 1944, à Alger, le congrès de Combat..."  
.- 7 de octobre.
- "Le Conseil National de la Résistance..."- 8 de octobre.
- "La situation de la presse pose des problèmes"-  
11 de octobre.
- "On parle beaucoup d'ordre..."- 12 de octobre.
- "On ne saurait trop souligner..."- 13 de octobre  
(sobre las colonias).
- "Dans son dernier discours, M. Churchill..."- 14  
de octobre.
- "On nous excusera de revenir à la reconnaissance  
du gouvernement français"- 15 de octobre.
- "Il faut bien revenir à la reconnaissance du gou-  
vernement français"- 17 de octobre.
- "Parlons un peu de l'épuration"- 18 de octobre.
- "La participation de la France<sup>a</sup> gouvernement mili-  
taire allié"- 19 de octobre (probable).
- "Nous ne sommes pas d'accord avec M. François  
Mauriac"- 20 de octobre (sobre el papel de  
la Résistance).
- "Oui, le drame de la France..."- 21 de octobre.
- "Le Daily Express vient de publier..."- 22 de  
octobre.
- "Nous élevons ici contre les procédés de la cen-  
sure"- 24 de octobre.

- "Nous hésitons à répondre à l'invitation que nous a courtoisement faite M. Mauriac dans Le Fige-ro de dimanche".- 25 de octobre.
- "On lira par ailleurs les déclarations du général de Gaulle".- 26 de octobre (probable).
- "Il nous a été difficile...".- 27 de octobre (sobre Leynaud).
- "Le général Catroux...".- 28 de octobre (sobre Ar-gelia).
- "Le ministre de l'Information...".- 29 de octobre.
- "Le problème de la presse...".- 1 de diciembre.
- "Le général de Gaulle s'est entretenu avec le ma-réchal Staline".- 3 de diciembre (probable).
- "Il y a entre M. Mauriac et nous une sorte contrat tacite".- 5 de diciembre.
- "Hier devant les Communes...".- 9 de diciembre.
- "De nombreux journaux...".- 10 de diciembre (sobre Franco).
- "On lit un peu partout...".- 13 de diciembre.
- "On a commencé de discuter...".- 14 de diciembre.
- "La Consultative a abordé hier le problème des transports".- 15 de diciembre.
- "On peut dans quelques milieux".- 16 de diciembre.
- "Que faut il faire quand une révolution a éclaté, pour la ruiner?".- 17 de diciembre.
- "On connaît maintenant le texte du pacte franco-soviétique".- 18 de diciembre.



- "Au moment même où l'offensive de von Rundstedt..."  
.- 20 de diciembre.
- "La France a vécu beaucoup de tragédies..."- 22 de  
diciembre.
- "Renaissance française"- 23 de diciembre (firmado  
Suétone).
- "Le poète et le général de Gaulle"- 24 de diciembre  
(firmado Suétone. Sobre Paul Claudel).
- "Le pape vient d'adresser au monde..."- 26 de  
diciembre.
- "La politique générale a soulevé de grands débats..."  
.- 29 de diciembre.
- "Ne jugez pas"- 30 de diciembre.

1945

- Lettres à un ami allemand.- Paris, Gallimard. Edi-  
ción original.
- Le Mythe de Sisyphe.- Paris, Gallimard, nueva edi-  
ción (Les Essais).
- Noces.- Alger, Charlot. Nueva edición.

#### Artículos de Combat:

- "Nous avons lu avec respect..."- 2 de enero.
- "Panem et Circenses"- 2 de enero (firmado Suétone).
- "L'agence française de presse..."- 3 de enero.
- "La presse, ces jours-ci, se préoccupe de l'injus-  
tice"- 5 de enero.

- "Tibère, Ministre".- 5 de enero (firmado Suétone).
- "La machine à sous".- 6 de enero (firmado Suétone).
- "L'Espagne s'éloigne".- 7-8 de enero.
- "Justice et charité".- 11 de enero.
- "La justice des autres".- 11 de enero (firmado Suétone).
- "Le monde où l'on s'ennuie".- 13 de enero.
- "Droit à la vie".- 16 de enero (firmado Suétone).
- "Rêverie à l'aube".- 17 de enero (firmado Suétone).

El 18 de enero, Combat publica una carta de Camus diciendo que "serias razones de salud" lo mantienen alejado del diario.

- "Il paraît que Combat a changé d'orientation".- 9 de febrero.
- "Depuis deux jours, M. Teitgen...".- 9 de marzo.
- "Nous avons donné hier...".- 11-12 de marzo.
- "Dans Témoignage chrétien...".- 16 de marzo (sobre la prensa).
- "Pour une fois, on nous permettra...".- 18 de marzo.
- "Le dernier Conseil des ministres...".- 19 de marzo.
- "Il est très fâcheux...".- 27 de marzo (sobre la laicidad).
- "Il n'y a pas de repos dans la vérité".- 29 de marzo.
- "Que fêtait-on hier?".- 3 de abril (probable).

- "Les victoires du front de l'Est..."- 10 de abril.
- "Il avait le visage du bonheur".- 14 de abril  
(sobre Roosevelt).
- "Truman n'a pas dissimulé..."- 15-16 de abril.
- "Qui pourrait songer..."- 9 de mayo.

Del 9 de marzo al 9 de mayo los artículos sólo pueden considerarse como probables.

- "On attend le remaniement ministériel".- 12 de mayo.
- "Crise en Algérie".- 13 de mayo.
- "La famine en Algérie".- 15 de mayo.
- "L'Algérie demande des bateaux et de la justice".- 16 de mayo.
- "Nous avons pour nourriture..."- 17 de mayo.
- "Les indigènes d'Afrique du Nord se sont éloignés d'une démocratie dont ils se voyaient écartés".- 18 de mayo.
- "Nous avons protesté..."- 19 de mayo.
- "Les Arabes demandent pour l'Algérie une Constitution et un Parlement".- 20-21 de mayo.
- "C'est la justice qui sauvera l'Algérie de la haine".- 23 de mayo.
- Artículo en respuesta a los ataques contra Camus.  
Firmado Combat (probable).
- "En attendant le remaniement..."- 26 de mayo  
(probable).
- "La commission des Affaires étrangères..."- 27-28 de mayo (probable).

- "L'ultimatum de M. Churchill..."- 1 de junio (probable).
- "Henri Frenay est un de nos camarades".- 4 de junio.
- "Un moment secouée, l'opinion..."- 15 de junio (sobre Argelia).
- "La scission qui menace le M.L.N...."- 16 de junio (probable).
- "M. Herriot vient de prononcer..."- 27 de junio.
- "Le monde est ce qu'il est..."- 8 de agosto.
- "On nous excusera..."- 30 de agosto.

Después de esta fecha, es imposible determinar con exactitud lo que es debido a la pluma de Camus.

- "Remarques sur la politique internationale".- Renaissances, nº 10.
- "Préface du Combat silencieux" (novela de Salvat) .- Paris, Edition France-Empire.
- "Remarque sur la révolte".- L'existence. Paris, Gallimard.
- "Pessimisme et action".- Fiches d'information du Centre universitaire catholique, 13 de junio (notas tomadas en una conferencia).
- "La crise algérienne et l'avenir français en Afrique du Nord".- Conferencia pronunciada en el Centro de estudios de política extranjera, 5 de junio.

- "L'esprit de lourdeur".- Courrier de l'étudiant,  
1 de noviembre (fragmento de Les Amandiers).

1946

- Caligula.- Paris, Gallimard. Nueva edición.
- Lettres à un ami allemand.- Lausanne, Marguerat.
- Noces.- Alger, Charlot. Nueva edición.
- Le Minotaure ou la halte d'Oran.- L'Arche, nº 13,  
febrero, 3<sup>er</sup> año.
- "Lettre au directeur de la Nef".- La Nef, nº14,  
enero (sobre Caligula).
- "L'Espagne libre".- Prefacio. Calmann-Lévy, tam-  
bién en Twice a year, nºs 14-15.
- "Clairin".- Paris, Rombaldi. 10 estampas origina-  
les presentadas por Albert Camus.
- "The human crisis".- Twice a year, nºs 14-15 (con-  
ferencia pronunciada en los Estados Unidos).
- Notas tomadas en el curso de una reunión de Civi-  
lisation, 22 de octubre. Chemins du Monde,  
noviembre.
- "Nous sommes tous des meurtriers".- Franchise,  
nº 3, noviembre-diciembre.
- "Ni victimes ni bourreaux".- Combat, del 19 al 30  
de noviembre.

1947

- Prométhée aux enfers. - Paris, Palinugre.
- Les Archives de la peste. - Cahiers de la Pléiade, avril.
- Le Malentendu, suivi de Caligula. - Edition Prassinos y N.R.F., Paris.
- Noces. - Les Essais y Edition Prassinos, Paris, Gallimard. Nueva edición.
- La Peste. - Edición original y Edition Prassinos, Paris, Gallimard.
- "Pluies de New York". - Formes et couleurs, vol. 9, nº 6.
- Nota de lectura sobre La Vallée heureuse de Jules Roy. - L'Arche, nº 24, febrero.
- "René Leynaud: Poésies posthumes". - Prefacio. Paris, Gallimard.
- Prefacio de Laissez passer mon peuple, de Jacques Méry. - Paris, Éditions du Seuil.
- "Les archives de la peste". - Cahiers de la Pléiade, abril.
- "La République sourde et muette". - Combat, 17 de marzo.
- "Radio 47". - Combat, 21 de marzo.
- "Rien n'excuse cela". - Combat, 22 de marzo.
- "Le choix". - Combat, 22 de abril.
- "Démocratie et modestie". - Combat, 30 de abril

- "Anniversaire".- Combat, 7 de mayo.
- "La contagion".- Combat, 10 de mayo.
- "À nos lecteurs".- Combat, 3 de junio.
- "Ni victimes ni bourreaux".- Caliban, nº 11, noviembre.

1948

- L'état de siège.- Edition Prassinos y N.R.F. Paris.
- Lettres à un ami allemand.- Paris, Gallimard. Nueva edición con un prefacio inédito.
- Le Mythe de Sisyphe.- Paris, Gallimard. Nueva edición aumentada con un estudio sobre Franz Kafka.
- L'exil d'Hélène.- Permanence de la Grèce. Essais généraux. Marseille, Cahiers du Sud.
- "À propos de La Maison du Peuple, de Louis Guilloux".- Caliban, enero. Publicado también como prefacio en 1953 (Grasset).
- "Les meurtriers délicats".- Table Ronde, nº 1, enero.
- "Où est la mystification?".- Caliban, junio (respuesta a d'Astier de la Vigerie).
- "Deuxième réponse à d'Astier".- La Gauché, octubre.

- "La démocratie exerce de la modestie".- Caliban, nº 20, septembre.
- "Le témoin de la liberté".- Allocución en la sala Pleyel en el mitín del R.D.R., 20 diciembre.
- "L'embarras du choix".- Franc-Tireur, 7 de diciembre.
- "Je réponds".- La Patrie Mondiale, diciembre.
- "Réponse à l'incrédule".- Combat, diciembre.
- "Pourquoi l'Espagne?".- Combat, diciembre.

1949

- Noces.- Les Essais. Gallimard.
- La Peste.- Paris, Gallimard. Nueva edición (collection Pourpre).
- "Exhortations aux médecins de la peste".- Médecine de France, nº 2.
- "L'artiste est le témoin de la liberté".- Empédocle, nº 1, abril.
- "Le meurtre et l'absurde".- Empédocle, nº 1, abril.
- "Madeline Renaud".- Caliban, nº 24, febrero.
- "Lettre à Caliban".- Caliban, nº 28, junio.
- "Dialogue pour le dialogue".- Défense de l'homme, julio.



1950

- Actuelles I. Chroniques 1944-1948.- Édition Prassinos y N.R.F.
- Les Justes.- Édition Prassinos, Paris, N.R.F. El primer acto apareció en Empédocle en febrero, y el segundo en Caliban en marzo.
- Le Minotaure ou la halte d'Oran.- Paris, Charlot.
- Noces.- Paris, Gallimard.
- La Peste.- Paris Gallimard.
- "La justice elle aussi a ses pharisiens".- Caliban, nº 39, mayo.

1951

- L'homme révolté.- Édition Prassinos, Éditions Gallimard.
- La Peste.- Bussum, Brand. Edición con notas.
- "Lautréamont et la banalité".- Cahiers du Sud, nº 307.
- "Lettre au Monde".- Le Monde, 7 de mayo.
- "Letter dated may 30".- Harvard Advocate, vol 135 (sobre Faulkner).
- "Discours anniversaire de la guerre d'Espagne"  
.- Julio, publicado en Témoins, verano 1954 (mitín de los amigos de la España republicana).

578.

- "Nietzsche et le nihilisme".- Temps Modernes, vol. 7, nº 70, agosto.
- "Lettre d'Albert Camus en réponse à Arts" nº 329, 19 de octubre.
- "Lettre au journal Arts".- Arts, nº 334, 23 de noviembre.
- "Une macumba au Brésil".- Livres de France, vol. 2 nº 9. Extracto inédito de un diario de viaje.
- "Une des plus belles professions que je connaisse".- Caliban, nº 54, agosto.
- "Rencontres avec André Gide".- Nouvelle Revue Française.
- "Préface à Devant la Mort du Dr Jeanne Héon- Canone" Angers, Siraudeau. Recogido en 1953 por Amiot-Dumont.

1952

- L'homme révolté.- Paris, Édition de la Rue.
- Noces.- Paris, Cent femmes amies des Livres.
- "Art and revolt".- Partisan Review, vol. 19, nº 3.
- "Chroniques".- Esprit, nº 182, abril.
- Cartas del 6 de marzo y del 3 de abril 1952 a Comprendre, revista de la Sociedad europea de cultura, nºs 5 y 6.
- "L'artiste en prison".- Arts, nº 390.

- "Lettre à France-Observateur".- 5 de junio.
- "Herman Melville".- Les écrivains célèbres, tomo III, Editions Mazenod.
- "Lettre au directeur de l'U.N.E.S.C.O.". - 12 de junio, recogida por Documents et Nouvelles d'Espagne.
- "Lettre au directeur des Temps Modernes".- Temps Modernes, nº 82.
- "Ein Literat, über den Marquis de Sade".- Merkur, vol. 51, nº 9.
- "Appel pour des condamnés à mort (Espagne démocratique)".- Esprit, vol. 20, nº 1 (Alocución en la sala Wagram, 22 de febrero).
- "Lettre à l'U.N.E.S.C.O.". - Simoun, septembre 1952.
- "Préface à Contre-Amour, de Daniel Mauroc".- Paris, Editions de Minuit.
- "L'artiste en prison".- Estudio inédito sobre Oscar Wilde por A. Camus. Prefacio a la Balada de la prisión de Reading. Falaize. Publicado de nuevo por Encounter en 1954.
- "L'Espagne et la culture".- Discurso pronunciado el 30 de noviembre en la Salle Wagram.

1953

- Actuelles II. Chroniques 1948-1953.- Edition Prasinos, N.R.F.

- Le Mythe de Sisyphe.- Nueva edición aumentada con un estudio sobre Franz Kafka, Edition Prassinos.
- Noces.- Paris, Cent femmes amies des Livres.
- "Le pain et la liberté".- Conferencia pronunciada en la Bourse du Travail de Saint Etienne. Publicado en Actuelles II.
- "What a writer seeks".- Atlantic Monthly, vol 191, nº 6 (variante inglesa de L'Enigme).
- "Lettre au Monde".- Le Monde, 19 de julio.
- Prefacio a Moscou sous Lénine, de Rosmer.- Paris, Editions de Flore.
- "Discours à la mutualité après les événements de Berlin-Est".- 17 de junio, publicado en Témoins, primavera de 1954.
- "Calendrier".- Démenti, 15 de octubre.
- "La vie d'artiste".- Simoun, nº 8, abril.
- "La littérature prolétarienne".- Carta a Maurice Lime del 8 de agosto 1953, publicada en la Révolution prolétarienne, febrero 1960.

1954

- La mer au plus près.- N.R.F., enero, nº 13.
- L'été.- Paris, Gallimard, N.R.F., Edition Prassinos.

- La femme adultère. - Alger, Éditions de l'Empire.
- Le Malentendu. Caligula. - Paris, Gallimard. Edición aumentada.
- Le Mythe de Sisyphe. - Paris, Gallimard (Les Essais).  
Nueva edición aumentada con un estudio sobre Franz Kafka.
- "Le désert. Pluies et Floraisons". - En: Désert vivant, con textos de M. Aymé, L. Bromfield, A. Camus. Paris, Société du Livre.
- "Préface à L'Allemagne vue par les écrivains de la Résistance, de Konrad Bieber". - Genève, Librairie E. Droz. Lille, Librairie Giard.
- "L'enchantement de Cordes". - En un folleto sobre Cordes-en-Albigeois. Toulouse, Privat.
- "Lettre au Monde". - Sobre los acontecimientos de Teherán, 17 de noviembre.

1955

- La Peste. - Paris, Livre de Poche.
- La Peste. - Seguida de un texto inédito: Exhortations aux médecins de la Peste. Paris, le Club du Meilleur Livre.
- "L'art". - Collection Métamorphoses, Bruxelles-Paris.  
Texto original ilustrado.

- "Lettre à Roland Barthes sur La Peste".- Club, febrero.
- "Le métier d'homme".- L'Express, 14 de mayo.
- "Lettre à France-Observateur".- France-Observateur, 26 de mayo.
- "Le vrai débat".- L'Express, 4 de junio.
- "Réponse à Domenach".- Témoins, junio.
- "Terrorisme et répression".- L'Express, 9 de julio.
- "L'avenir algérien".- L'Express, 23 de julio.
- "Roger Martin du Gard".- Noviembre 1934, octubre 1954, N.R.F. Prefacio a las obras completas en edición La Pléiade.
- "Sous le signe de la liberté".- L'Express, 8 de octubre.
- "L'absente".- L'Express, 16 de octubre.
- "La table ronde".- L'Express, 18 de octubre.
- "La bonne conscience".- L'Express, 21 de octubre.
- "La vraie démission".- L'Express, 25 de octubre.
- "Les raisons de l'adversaire".- L'Express, 28 de octubre.
- "Premier novembre".- L'Express, 1 de noviembre.
- "La charte de janvier".- L'Express, 4 de noviembre.
- "La princesse et le couvreur".- L'Express, 8 de noviembre.
- "Le rideau de feu".- L'Express, 11 de noviembre.
- "Les élus et les appelés".- L'Express, 15 de noviembre.

- "Démocrates, couchez-vous".- L'Express, 18 de novembre.
- "La chaussette et le rouet".- L'Express, 20 de novembre.
- "Les déracinés".- L'Express, 25 de novembre.
- "La loi du mépris".- L'Express, 29 de novembre.
- "Le procès de la liberté".- L'Express, 2 de décembre.
- "L'enfant grec".- L'Express, 6 de décembre.
- "Discours pour Eduardo Santos".- L'Express, 7 de décembre. Reproducido en "les Cahiers des Droits de l'Homme", enero-febrero 1956. Reproducido también, con un post-scriptum original, en la Révolution prolétarienne, novembre 1957.
- "Les bonnes leçons".- L'Express, 8 de décembre.
- "La condition ouvrière".- L'Express, 13 de décembre.
- "La trêve du sang".- L'Express, 16 de décembre.
- "La vie d'artiste".- L'Express, 20 de décembre.
- "La main tendue".- L'Express, 23 de décembre.
- "La grande entreprise".- L'Express, 27 de décembre.
- "Explication de vote".- L'Express, 30 de décembre.
- "L'avenir de la tragédie".- Conferencia.

1956

- La Chute. - Paris, Edition Prassinos y N.R.F.
- La Peste. - Paris, Gallimard. Nueva edición.
- "La preuve à faire". - L'Express, 3 de enero.
- "Le seul espoir". - L'Express, 6 de enero.
- "Trêve pour les civils". - L'Express, 10 de enero.
- "Le parti de la trêve". - L'Express, 17 de enero.
- "Un pas en avant". - L'Express, 26 de enero.
- "Remerciement à Mozart". - L'Express, 2 de febrero.
- "Trêve pour les civils innocents". - Demain, 26 de enero-1 de febrero.
- "Fidélité à l'Espagne". - Témoins, primavera.
- "L'esprit confus". - Paris, Nouvelle Revue Française, nº 42, junio
- "Fidélité à l'Espagne". - L'Express, 24 de agosto.
- "Lettre au sujet du parti pris de Ponge". - Nouvelle Revue Française, nº 45, septiembre. Carta del 27 de enero 1943.
- "Le désert vivant". - Lausanne, Payot. En colaboración con Walt Disney.
- "Le parti de la liberté". - Alocución pronunciada el 30 de octubre con motivo del aniversario de Madariaga. Publicado en Monde Nouveau, nº 110-111, abril 1957.



- "Pour une démarche commune à l'O.N.U. des intellectuels européens".- Franc-Tireur, 10-11 de novembre.
- "Message à un meeting des étudiants français".- 23 de novembre.

1957

- L'exil et le royaume.- Paris, Édition Prassinos y N.R.F.
- Réflexions sur la guillotine.- Nouvelle Revue Française, vol. 5. n<sup>os</sup> 54 y 55. Recogido en Réflexions sur la peine capitale de Camus y Koestler. Prefacio de Jean- Bloch Michel.
- "L'hôte".- Extractos en Réalités, IV, n<sup>o</sup> 136.
- "Philosophie et roman".- Livres de France, vol. 8, n<sup>o</sup> 10 (Extracto de Le Mythe de Sisyphe).
- "Le socialisme des potences".- Demain, n<sup>o</sup> 63, 21-27 de febrero.
- "Kadar a eu son jour de peur".- Franc-Tireur, 18 de marzo. Texto del discurso pronunciado el 15 de marzo en la Salle Wagram. Extractos publicados en Témoins.

- "Le parti de la liberté".- Monde nouveau, nºs 110-111, abril-mayo.
- "M. Camus and Algeria, M. Camus replies".- Encounter, nº 45, junio.
- "Le pari de notre génération".- Demain, nº 98, 24-30 de octubre. (Entrevista).
- "Appeal for hungarian writers".- The Times, 31 de octubre.
- "Pour Dostoïewski".- Automne-Hiver, nºs 18-19.
- Introducción a la edición inglesa de Algérie 57 de G. Tillion.
- Prólogo a Requiem pour une nonne de William Faulkner.
- "Hommage à un journaliste exilé".- La Revue prolétarienne, nº 442, noviembre.

1958

- Actuelles III. Chroniques algériennes, 1939-1958.- Édition Prassinos y Gallimard, N.R.F.
- Caligula.- Paris, Théâtre. Nueva edición.
- La Chute.- Paris, Le Club du Meilleur Livre.
- Discours de Suède.- Paris, N.R.F.
- L'envers et l'endroit.- Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, nº 61. Con prefacio del autor.
- L'homme révolté.- Paris, Gallimard. Nueva edición.

- Le Malentendu. Caligula.- Paris, Gallimard. Nuevas versiones.
- La Peste.- Paris, Gallimard. Nueva edición.
- La Peste.- Hilversum, Brand. Edición anotada.
- Récits et théâtre.- Paris, Gallimard.
- "Albert Camus nous parle de son adaptation des Possédés.- Spectacles, nº 1, marzo.
- "L'artiste et son temps".- Occidente, vol. 54, nº 237.
- "Ce que je dois à l'Espagne".- Preuves, nº 85, marzo.
- "Dostoïewski prophète du XX<sup>e</sup> siècle".- Spectacles, nº 1.
- "Il aidait à vivre".- Le Figaro littéraire, vol. 13, nº 645, 16 de mayo 1959 (sobre R. Martin du Gard).
- "Lettre à un ami algérien".- Moderna Sprak, vol. 52.
- Prefacio a La vérité sur l'affaire Nagy.- Paris, Plon.

1959

- Noces.- Lubineau. Nueva edición.
- Noces. L'été.- Paris, Gallimard. Nueva edición.
- "De l'insignifiance".- Cahiers des Saisons, nº 15.

588.

- "Notre ami Roblès.- Simoun, vol. 8, nº 30.
- "Sur Les îles de Jean Grenier".- Preuves, nº 95.  
Publicado también como prefacio al libro en edición N.R.F.
- Prefacio a la edición alemana de René Char.
- "Camus vous parle".- Le Figaro littéraire, 16 de mayo 1959. Texto estenografiado del programa televisado Gros Plan.

1960

- "A final interview".- Venture, nºs 3-4. Texto 20 de diciembre 1959.
- "Les vraies tâches".- Cahiers de saisons, nº 20.
- "Lettres à Jean Gillibert".- Revue d'histoire du théâtre, nº 4, octubre.

1962

- Carnets I. Paris, Gallimard.
- Théâtre, récits, nouvelles. Paris, Gallimard.  
Bibliothèque de la Pléiade.

1964

- Carnets II. Paris, Gallimard.

1965

- "La postérité du soleil".- Genève, Edwin Engelberts éditeur. Texte inédit, de 1952, sobre las fotografías de Henriette Grindant.

1967

- Essais. Paris, Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.

1971

- La mort heureuse. Paris, Gallimard.

1978

- Fragments d'un combat 1933-1940 Alger Rpublicain. Paris, Gallimard.
- Journaux de voyage. Paris, Gallimard.

TRADUCCIONES Y ADAPTACIONES

MARAGALL: Poèmes. - Chant spirituel. Coupe de Soleil.

Traducido por Albert Camus y Pierre Pages.

Cheval de Troie, nºs 2-3, 1947.

THURBER JAMES: La Dernière Fleur. - Paris, Gallimard.

CALDERON de la BARCA: La Dévotion de la Croix. -

Paris, Gallimard, 1953 y 1957, y Club des  
Libraires de France, 1958.

LARIVEY: Les Esprits. - Paris, Gallimard, 1953.

BUZZATI, Dino: Un cas intéressant. - Avant-scène,  
vol. 333, nº 105, 1955.

FAULKNER, William: Requiem pour une nonne. - Paris,  
Gallimard, 1957. Adaptación de la novela.

LOPE de VEGA: Le Chevalier d'Olmedo. - Paris, Galli-  
mard, 1957.

DOSTOYEVSKI: Les Possédés. - Paris, Gallimard, 1959.  
Adaptación de la novela.

## BIBLIOGRAFIA

En esta bibliografía se relacionan únicamente las obras que han sido consultadas para la elaboración de este trabajo. En algunas de ellas se pueden encontrar diversas bibliografías. Es notable la que Brian Ficht ha publicado de la crítica en lengua francesa, y se espera una bibliografía monumental del profesor Roeming, de la Universidad de Milwaukee.



- ALBANESE, G. "Il costume nell'esistenzialismo". In: VARIOS. Esistenzialismo e cristianesimo. Assisi, Edizioni pro Civitate Christiana, 1952. Pp. 110-130.
- ALBERES, R.M. "Le Prix Nobel". In: VARIOS. Camus. Paris, Hachette, 1964. Pp. 217-245.
- ALTER, A. "De Caligula aux Justes: de l'absurde à la justice". Revue de la Société d'Histoire du Théâtre, octobre-novembre 1966. Pp. 321-336.
- ARCHAMBAULT, P. Camus' hellenic sources. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1972.
- BARJON, L. "Le silence de Dieu dans la littérature contemporaine". Etudes, mai 1954. Pp. 178-192.
- BARTHES, R. "L'étranger, roman solaire". Club n° 12, avril 1954. Pp. 6-7.
- BEART, J. Camus. Barcelona, Plaza & Janés, 1964.

- BESPALOFF, R. "Le monde du condamné à mort". Esprit n° 163, janvier 1950. Pp. 1-26.
- BLANCHOT, M. "La confession dédaigneuse". Nouvelle Revue Française n° 48, décembre 1956. Pp. 1050-56.
- BLANCHOT, M. "Le détour vers la simplicité". Nouvelle Revue Française n° 89, mai 1960. Pp. 925-937.
- BOISDEFRE, P. de. "Camus et son destin". In: VARIOS. Camus. Paris, Hachette, 1964. Pp. 265-278.
- BOISDEFRE, P. de. "La vie et l'oeuvre d'Albert Camus". In: CAMUS, A. La peste. Paris, L'Imprimerie du Compagnonnage, 1974. Pp. 25-56.
- BOREL, J. "Nature et histoire chez Albert Camus". Critique n° 169, juin 1961. Pp. 507-521.
- BRUCKBERGER, R.L. "Une image radieuse". In: VARIOS. Hommage à Albert Camus. N° monográfico de La Nouvelle Revue Française n° 87, mars 1960. Pp. 515-521.
- BYCHOWSKI, G. "The archaic object and alienation". The International Journal of Psycho-Analysis vol. 48, 1967. Pp. 384-393.
- CARRASCAL, J.M. Biografía completa de Albert Camus. Madrid, Ibérico Europea de Ediciones, 1969.

CARROUGES, M. "Philosophie de La Peste". Vie Intellectuelle, juillet 1947. Pp 136-141.

CASTRO VALLEJO, R. "Camus y el existencialismo". Pensamiento vol. 29, nº 114-115, 1973. Pp. 227-236.

COOMBS, I. Camus, homme de théâtre. Paris, Nizet, 1968.

CURTIS, J.L. "The absurdity of rebellion". Man and World nº 5, 1972. Pp. 335-348.

DANIEL, J. "Le combat pour Combat". In: VARIOS. Camus. Paris, Hachette, 1964. Pp. 77-105.

DELIBES, M. "Albert Camus". In: VARIOS. Hommage à Albert Camus. Hº monográfico de La Nouvelle Revue Française nº 87, mars 1960. P. 562.

DOUBROVSKY, S. "La morale d'Albert Camus". Preuves nº 116, octobre 1960. Pp. 39-49.

DUARTE MALHO, L.A. "Albert Camus, filósofo:". Revista da Faculdade de Letras vol. I, nº 2-3, 1971. Pp. 205-217.

ETIEMBLE. "Peste, ou péché?". Les Temps Modernes vol. XXVI, novembre 1947. Pp. 911-920.

- FAULKNER, W. "L'âme qui s'interroge". In: VARIOS. Hommage à Albert Camus. N° monográfico de La Nouvelle Revue Française n° 87, mars 1960. Pp. 537-538.
- FERNANDEZ-MIRANDA, T. Albert Camus y el testimonio de los cristianos: Alcoy, Ediciones del Instituto Alcoyano de Cultura, 1963.
- FITCH, B.T. L'Étranger d'Albert Camus. Un texte, ses lecteurs, leurs lectures. Paris, Larousse, 1972.
- FULLAT GENIS, O. La moral atea de Albert Camus. Barcelona, Pubul, 1963.
- GASCAR, P. "Le dernier visage de Camus". In: VARIOS. Camus. Paris, Hachette, 1964. Pp. 247-263.
- GIOTON, R. "Albert Camus moraliste". Lectures Culturelles, janvier-février 1958. Pp. 3-6.
- GRENIER, J. "Une oeuvre, un homme". Cahiers du Sud n° 253, février 1943. Pp. 224-228.
- GRENIER, J. Albert Camus, souvenirs. Paris, Gallimard, 1968.
- GULLON, R. "Albert Camus, Premio Nobel". Insula n° 13, noviembre 1957. Pp. 1 y 8.

- HELLENS, F. "Le mythe chez Albert Camus". In: VARIOS. Hommage à Albert Camus. N° monográfico de La Nouvelle Revue Française n° 87, mars 1960. Pp. 480-486.
- HOURLIN, G. Camus el justo. Barcelona, Estela, 1960.
- JEANSON, F. "Albert Camus ou l'âme révoltée". Les Temps Modernes n° 79, mai 1952. Pp. 2070-2090.
- JIMÉNEZ BURILLO, F. El tema de la culpa en la obra de Albert Camus. Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1973.
- KLEIN, H. "The philosopher dramatists". Drama Survey vol. 6, n° 3, 1966. Pp. 276-287.
- LAUER, Q. "Albert Camus: The revolt against absurdity". Thought vol. XXV, n° 40, Spring 1960. Pp. 37-56.
- LENZ, J. El moderno existencialismo alemán y francés. Madrid, Gredos, 1955. 325 pp.
- LEVI-VALENSI, J. "Camus devant la critique". In: VARIOS. Les critiques de notre temps et Camus. Paris, Garnier, 1970. Pp. 7-15.
- LUPPE, R. de. Albert Camus. Barcelona, Fontanella, 2ª ed. 1960.

- MADARIAGA, S. de. "L'esprit et le coeur". In: VARIOS.  
Hommage à Albert Camus. N° monográfico de  
La Nouvelle Revue Française n° 87, mars  
1960. Pp. 539-544.
- MAJAUULT, J. Camus o rebelión y libertad. Madrid,  
Ibérico Europea de Ediciones, 1969.
- MARCEL, G. "L'état de siège". Les Nouvelles Littéraires,  
4 novembre 1948. P. 8.
- MARCEL, G. Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique  
de l'espérance. Paris, Aubier-Montaigne,  
1952.
- MICHA, R. "L'agneau dans le placard". In: VARIOS.  
Hommage à Albert Camus. N° monográfico de  
La Nouvelle Revue Française n° 87, mars  
1960. Pp. 501-505.
- MOELLER, Ch. "Existentialisme et pensée chrétienne".  
La Revue Nouvelle, juin 1951. Pp. 570-581.
- MOELLER, Ch. Literatura del siglo XX y cristianismo.  
Tomo I: El silencio de Dios. Madrid,  
Gredos, 7ª ed. 1970.
- NGOC-MAI, P.T. & NGUYEN-VAN-HUY, P. "La Chute" de Camus  
ou le dernier testament. Neuchâtel, La

Baconnière, 1974.

- NGUYEN-VAN-HUY, P. La métaphysique du bonheur chez Albert Camus. Neuchâtel, La Baconnière, 1968.
- NICHOLSON, G. "Camus and Heidegger: anarchists". University Of Toronto Quarterly vol. 41, n° 1. Pp. 14-23.
- NIEL, A. "Albert Camus et le drame du Moi". Revue de la Méditerranée, novembre-décembre 1957. Pp. 603-622.
- O'BRIEN, C.C. Camus. Barcelona, Grijalbo, 1973.
- OLLIVIER, A. "Albert Camus et le refus de l'éternel". L'Arche, octobre-novembre 1944. Pp. 158-163.
- OMNIUS, J. "Un grand amour manqué". In: VARIOS. Les critiques de notre temps et Camus. Paris, Garnier, 1970. Pp. 111-115.
- ORY, C.E. de. Camus y el ateísmo "in extremis". Madrid, Ateneo, 1964.
- PALOMARES, A. Albert Camus. Madrid, EPESA, 1970.

- PASTORE, A. La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo. Milano, Edizioni Giovanni Bolla, 1948.
- PICON, G. L'usage de la lecture, tomo I. Paris, Mercure de France, 1960.
- POIROT-DELPECH, B. "Histoire d'une exigence". Le Monde, 10 novembre 1978. Pp. 17 y 20.
- PROIX, R. "Albert Camus tel que je l'ai connu". Témoins, printemps 1963. P. 32.
- PULSIO, M.T. "Albert Camus esistenzialista?". Teoresi n° 27, 1972. Pp. 95-107.
- QUILLIOT, R. "Un monde ambigu". Preuves n° 110, avril 1960. Pp. 28-38.
- QUILLIOT, R. "Autour d'Albert Camus et du problème socialiste". La Revue Socialiste, avril 1943. Pp. 342-352.
- QUILLIOT, R. La mer et les prisons. Essai sur Albert Camus. Paris, Gallimard, 1970.
- ROBLES, E. "Jeunesse d'Albert Camus". In: VARIOS. Hommage à Albert Camus. N° monográfico de La Nouvelle Revue Française n° 87, mars 1960. Pp. 410-421.



- ROBLES, E. "La marque du soleil et de la misère".  
In: VARIOS. Camus. Paris, Hachette, 1964.  
Pp. 57-75.
- ROSTU, J. du. "Un Pascal sans Christ". Études, octobre  
1945. Pp. 48-65.
- ROYNET, L. "A. Camus chez les chrétiens". Vie Intel-  
lectuelle, avril 1949. Pp. 336-351.
- SARRAUTE, N. "La psychologie dans L'étranger". In: VARIOS.  
Les critiques de notre temps et Camus.  
Paris, Garnier, 1970. Pp. 56-60.
- SARROCHI, J. Camus. Paris, Presses Universitaires de  
France, 1968.
- SARTRE, J.P. "Explication de L'étranger". In: Situations,  
I. Paris, Gallimard, 1947. Pp. 91-121.
- SARTRE, J.P. "Réponse à Albert Camus". In: Situations, IV.  
Paris, Gallimard, 1964. Pp. 90-125.
- SARTRE, J.P. "Albert Camus". In: Situations, IV. Paris,  
Gallimard, 1964. Pp. 126-129.
- SARTRE, J.P. "Merleau Ponty vivant". In: Situations, IV.  
Paris, Gallimard, 1964. Pp. 189-291.
- SERTILLANGES, A.D. El problema del mal. Madrid, EPESA,  
1951.

- SIMON, P.H. "Albert Camus entre Dieu et l'histoire".  
Terre Humaine, février 1952. Pp. 8-21.
- SIMON, P.H. "Albert Camus devant le péché". Témoignage Chrétien, 15 juin 1956. P. 5.
- STEFANINI, L. "Ragione e Dio nell'esistenzialismo e nel cristianesimo". In: VARIOS. Esistenzialismo e cristianesimo. Assisi, Edizioni pro Civitate Christiana, 1952. Pp. 47-66.
- TORRE, G. de. "Idas y vueltas de Camus". Insula n° 133, diciembre 1957. Pp. 1 y 8.
- UEBERSFELD, A. "Albert Camus ou la métaphysique de la contre-révolution". Nouvelle Critique, janvier 1958. Pp. 110-130.
- VARIOS. Hommage à Albert Camus. N° monográfico de La Nouvelle Revue Française n° 87, mars 1960. Pp. 395-620.
- VARIOS. Camus l'algérien. Simoun, n° spécial 31, 1960.
- VARIOS. Camus. Paris, Hachette, 1964.
- VARIOS. Les critiques de notre temps et Camus. Paris, Garnier, 1970.

- VERNEAUX, R. "De l'absurde". Revue de Philosophie,  
année 1946. Pp. 165-197.
- VIALLEMEIX, P. "L'incroyance passionnée d'Albert Camus" In:  
VARIOS. Les critiques de notre temps et  
Camus. Paris, Garnier, 1970. Pp. 115-130.
- VIGÉE, C. "Albert Camus: L'errance entre l'Exil et  
le Royaume". La Table Ronde n° 146,  
février 1960. Pp. 120-126.
- VIGÉE, C. "La nostalgie du sacré chez Albert Camus".  
In: VARIOS. Hommage à Albert Camus. N° mono-  
graphique de La Nouvelle Revue Française n°  
87, mars 1960. Pp. 527-536.
- WEINBERG, K. "The theme of exile". Yale French Studies  
n° 25, Spring 1960. Pp. 33-40.
- WEYEMBERGH, M. "Merleau-Ponty et Camus: Humanisme et  
terreur et Ni victimes ni bourreaux".  
Annales de l'Institut de Philosophie de  
l'Université de Bruxelles, 1971. Pp. 9-99.
- WILSON, A. "Albert Camus". In: VARIOS. Hommage à  
Albert Camus. N° monographique de La Nou-  
velle Revue Française n° 87, mars 1960.  
Pp. 545-548.

604

"

## INDICE ANALITICO

	<u>Pág.</u>
<u>INTRODUCCION</u> .....	7
representación. Importancia de Camus. Camus como filósofo.	
Justificación del tema. Objetivos y limitaciones .....	8
<u>.- FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL COMPORTAMIENTO EN CAMUS</u> .....	15
A) EL ABSURDO	
Concepto. El absurdo como elemento de la relación	
hombre-mundo. Sentimiento del absurdo .....	16
1/ <u>El absurdo como estado metafísico del hombre</u>	
<u>consciente</u> . Toma de conciencia del absurdo. El senti-	
miento del absurdo. El absurdo como estado metafísico	
del hombre consciente. El mito de Sísifo como ejem-	
plo del absurdo. Meursault como héroe absurdo. Análi-	
sis de <u>Calígula</u> . Análisis del personaje de Martha en	
<u>Le Malentendu</u> .....	19
2/ <u>El absurdo como dinámica de acciones humanas</u> . El	
suicidio como punto de partida del análisis del ab-	
surdo. El absurdo como elemento dinamizador de la	
conducta humana. Crítica de las soluciones existencia-	
listas. Inviabilidad del recurso a la religión. Au-	
sencia de Dios. Ética del hombre absurdo. Absurdo y	
arte. Comportamiento del hombre absurdo. Sísifo como	
héroe absurdo. Paralelismo de Meursault con Sísifo.	
Análisis del comportamiento de Calígula. La falsa	
solución de Martha .....	41
3/ <u>El absurdo como punto de partida del pensamiento</u>	
<u>filosófico</u> . Lugar del absurdo en el pensamiento camu-	

siano. El absurdo como punto de partida de investigación del pensamiento ..... 76

#### B) EL PROBLEMA DEL MAL

Comparación de los problemas del absurdo y del mal en la obra camusiana. El mal como experiencia vital. Presencia del problema en el pensamiento de Camus ..... 84

1/ El mal como elemento constituyente del mundo.  
Existencia del mal. Universalidad. Eternidad. Análisis de "El renegado o una mente confusa". El mal como elemento definitorio del mundo. Análisis del problema del mal en La peste. Inevitabilidad. El punto de vista del cristianismo ..... 87

2/ El mal como síntoma de la arbitrariedad. Toma de conciencia del mal. El mal ante el cristianismo y el humanismo. Doble arbitrariedad. Ejemplos de la arbitrariedad en La peste y en L'état de siège ..... 105

3/ La existencia humana y el mal. Concepto de existencia. El mal en el hombre. Análisis de Réflexions sur la guillotine. Posibilidad de cambiar el mal por el bien. Responsabilidad. Identidad de existencia y mal ..... 111

4/ El mal como justificación del ateísmo. Importancia del mal en el tema de la religión. Responsabilidad de Dios ante el mal. Fracaso del cristianismo y del materialismo para resolver el problema del mal. Análisis del personaje Iván Karamazov. El mal como obstáculo para la fe ..... 121

#### C) EL TEMA DE DIOS

Consecuencias filosóficas de la fe o la increencia.

Intrducción al problema ..... 130

Pág.

1/ Antiteísmo, ateísmo e increencia. Impropiiedad del término "antiteísta". Imprecisión del término "ateo". Ateísmo en Noces. Incredulidad e increencia. Sentimiento de lo sagrado. Crítica a la teoría del acercamiento de Camus al cristianismo. La increencia apasionada ..... 131

2/ Concepto de religión. Inutilidad de la religión. Religión como alienación. Análisis del tema en L'énvers et l'endroit, Le malentendu y La peste. Institucionalización. Dogmatismo. Religión y política. Análisis de Les Justes y de La chute. Otros sentidos de la religión ..... 153

## D) LA FELICIDAD

Justificación. Felicidad metafísica ..... 178

1/ Importancia de la felicidad como fundamento metafísico. Relevancia del tema de la felicidad en la obra camusiana. Tratamiento del problema en obras de distinta época ..... 179

2/ Concepto de felicidad. Intento de aproximación. Definición negativa. Primera clasificación. Felicidad en el mundo. Placeres primarios. Unión con la naturaleza. Amor humano. Reunión. Solidaridad. Felicidad metafísica. Placer estético. Unión con el mundo. Felicidad espiritual. Felicidad equivocada .... 214

3/ El exilio y la separación. El tema del exilio y la felicidad. Aceptaciones del término "exilio" en la obra camusiana. La separación. La nostalgia por la

Pág.

unidad. Tipos de separación. Causas. La soledad ..... 266

## II.- EL COMPORTAMIENTO HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA DEL

INDIVIDUO ..... 287

Introducción al capítulo. Sentido de la perspectiva de

estudio ..... 288

### A) DESDE EL ANGULO EXISTENCIAL

Nota sobre Camus y el existencialismo ..... 291

1/ La libertad. Visión general del problema. Papel en apariencia menor en Camus que en los existencialistas. Definición. La libertad mal entendida de Calígula. Libertad como tarea. Libertad y justicia. Libertad y rebeldía. Libertad y política ..... 294

2/ La nostalgia de la liberación. El hombre como ser en exilio. La esperanza en la liberación. El mar y el sol como símbolos de la liberación. Falsas liberaciones. Liberación como proceso ..... 305

### B) DESDE EL ANGULO PSICOLOGICO

Introducción. Visión psicológica del problema del mal ... 312

1/ 1/ El tema de la culpa. El mal como punto de partida. Culpabilidad divina o humana. Culpabilidad por ignorancia. Extensión de la culpa. La solución cristiana. Análisis del problema en La Chute ..... 313

2/ El problema del pecado. Noción de pecado: visión cristiana. Incomprensión. Pecado y absurdo. Pecado y culpa. Pecado original en La Chute ..... 323

### C) DESDE EL ANGULO MORAL

Camus como moralista. Justificación de la perspectiva moral. Limitaciones ..... 331

Pág.

1/ <u>El suicidio</u> . El suicidio como problema filosófico. Absurdo y suicidio. Tratamiento moral. La aceptación de la muerte .....	333
2/ <u>La santidad sin Dios</u> . Crítica de las fundamentaciones de la ética. Necesidad de una línea de comportamiento. Análisis del personaje Tarrou de <u>La peste</u> . Naturaleza de la santidad sin Dios .....	339
3/ <u>El juicio-penitencia</u> . Análisis de <u>La Chute</u> . El intento de salida del malconfort. El camino cristiano de la confesión. La sinceridad. Condena de las condenas. Rechazo del juicio. Imposibilidad del auténtico juicio. Justicia e inocencia. Juicio y condena. La felicidad del juez-penitente. El círculo vicioso .....	347

### III.- EL COMPORTAMIENTO HUMANO DESDE LA PERSPECTIVA SOCIAL .. 364

Introducción. La conducta social. Individuo y sociedad ..... 365

#### A) LA SOLIDARIDAD

Solidaridad y soledad. Solidaridad como igualdad. Solidaridad como toma de conciencia. Solidaridad con las víctimas. Solidaridad y rebeldía ..... 368

#### B) EL CRISTIANISMO

Cristianismo y helenismo. Actitud respetuosa. Razones de no ser cristiano. Críticas. El cristianismo en La Peste. Cristianismo y rebeldía ..... 383

#### C) COMPORTAMIENTO Y SISTEMAS POLITICOS

Introducción. Política y comportamiento social. Actividad periodística de Camus. Camus y la política ..... 405



Pág.

- 1/ Antitotalitarismo. Crítica del totalitarismo.  
 "Engagement". El caso de España. Posición de la  
 Iglesia. Democracia ..... 408
- 2/ Marxismo y comunismo. Camus y el Partido comu-  
 nista. Marxismo y stalinismo. La polémica Sartre-  
 Camus. Críticas marxistas a Camus. Postura de Camus .. 423

## D) LA JUSTICIA

Introducción. Concepto. Lugar de la justicia en la o-  
 bra camusiana ..... 434

- 1/ Sentido. Idea de la justicia. La injusticia. Im-  
 posibilidad de una justicia absoluta. Limitaciones.  
 Legitimidad de la lucha por la justicia. Exigencia  
 de la persecución de la justicia ..... 436
- 2/ Justicia y fundamentos metafísicos. Justicia y  
 gracia. Justicia y felicidad. Justicia y libertad.  
 Justicia e inocencia. Justicia y leyes humanas. Or-  
 den y justicia. Justicia y marxismo. Justicia y re-  
 beldía ..... 445

IV.- LA REBELDIA COMO ESPECIFICIDAD DEL COMPORTAMIENTO

HUMANO ..... 461

Introducción. Lugar del tema de la rebeldía en la obra camu-  
 siana. Tratamientos anteriores ..... 462

## A) FUNDAMENTO METAFISICO DE LA REBELDIA

Plan del capítulo. La rebeldía en las obras de Camus .... 465

- 1/ Estructura de la rebeldía. Definición. Fundamen-  
 to. Naturaleza. El rebelde ..... 466

Pág.

2/ Rebeldía y revolución. Necesidad de diferenciación de los términos. Concepto de revolución. Diferencias entre revolución y rebeldía. Similitudes ..... 488

B) LA REBELDIA COMO DETERMINANTE DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Caracter metafísico de la rebeldía. Aspectos de la rebeldía como determinante del comportamiento humano ..... 493

1/ Rebeldía contra el absurdo. El suicidio como respuesta al absurdo. Rebeldía y absurdo. Rebeldía y solidaridad. Auténtica dirección de la rebeldía ..... 495

2/ Rebeldía contra el mal. Presencia del mal. Imposibilidad de una explicación. Actitud ante el mal. El mal como determinante de la rebeldía ..... 502

3/ Rebeldía contra Dios. La ausencia de Dios. Actitud del rebelde ante Dios. Lo sagrado. Ateísmo y blasfemia del rebelde. Rebeldía y cristianismo. Divinización del hombre. Rebeldía y creación. Rebeldía y justicia ..... 509

4/ Rebeldía contra la injusticia social. Rebeldía contra el mal humano. Legitimidad de la rebeldía. Limitaciones de la lucha por la justicia. El problema de la eficacia. Rebeldía y naturaleza humana ..... 525

V.- LA ESTRUCTURA METAFISICA DEL COMPORTAMIENTO EN CAMUS .... 534

A) FUNDAMENTACION DE LOS ANALISIS DEL COMPORTAMIENTO

Intento de recapitulación. La investigación sobre los fundamentos metafísicos del comportamiento. El absurdo como punto de partida. El problema del mal ante el com-

Pág.

portamiento humano. Incredencia apasionada frente a Dios.  
 La felicidad como suprema aspiración. La rebeldía en  
 tanto que fundamento metafísico ..... 535

## B) INTERRELACION DE PERSPECTIVAS

Fundamentos metafísicos y análisis del comportamiento.  
 La perspectiva del individuo y sus diversos enfoques.  
 La perspectiva social y su relación con los fundamentos  
 metafísicos ..... 543

VI.- EPILOGO ..... 547

Caracter inconcluso de la obra camusiana. Alcance y reso-  
 nancia de su pensamiento. El mensaje de Camus. Permanencia  
 de la ambigüedad ..... 548

OBRAS Y EDICIONES DE CAMUS POR ORDEN CRONOLOGICO ..... 553

1932 ..... 554  
 1936 ..... 554  
 1937 ..... 554  
 1938 ..... 554  
 1939 ..... 557  
 1940 ..... 563  
 1941 ..... 563  
 1942 ..... 563  
 1943 ..... 564  
 1944 ..... 564  
 1945 ..... 569  
 1946 ..... 573  
 1947 ..... 574  
 1948 ..... 575  
 1949 ..... 576

	<u>Pág.</u>
1950 .....	577
1951 .....	577
1952 .....	578
1953 .....	579
1954 .....	580
1955 .....	581
1956 .....	584
1957 .....	585
1958 .....	586
1959 .....	587
1960 .....	588
1962 .....	588
1964 .....	588
1965 .....	589
1967 .....	589
1971 .....	589
1978 .....	589
Traducciones y adaptaciones .....	590
<u>BIBLIOGRAFIA</u> .....	591
Nota aclaratoria .....	592
Bibliografía por orden alfabético .....	593

